Digitized by Google

BIBLIOTECA NAZIONALE VITT. EMANUELE
203
8 B
18
ROMA

LA

FILOSOFIA ANTICA

ESPOSTA E DIFESA

93

Digitized by Google

203.5B.18

LA

FILOSOFIA ANTICA

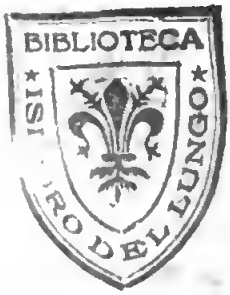
ESPOSTA E DIFESA

DEL

P. GIUSEPPE KLEUTGEN

D. C. D. G.

VERSIONE DAL TEDESCO



VOLUME V.

ROMA
TIP. E LIB. POLIGLOTTA
DE PROPAGANDA FIDE

TORINO
TIP. E LIB. PONTIFICIA
PIETRO DI G. MARIETTI

1868

L' Editore intende godere tutti i diritti di proprietà letteraria.

Digitized by Google

LA FILOSOFIA ANTICA
ESPOSTA E DIFESA

TRATTATO OTTAVO
DELL' UOMO

CAPO I.
DELLA NATURA DELL' ANIMA UMANA.

I.
Dottrina del Günther, e sue censure dell' antica, per questo capo.

791. Siccome il Günther dalla sua tesi fondamentale, che ogni essere è destinato a pensare, fu necessitato a considerare l' universalità delle cose naturali, come apparenze di una sola sostanza; così da quella tesi medesima fu condotto ad ammettere nell' uomo un doppio principio vitale, un naturale sensitivo, ed uno spirituale ragionevole. Perciocchè se le cose naturali, dagli elementi fino ai perfetti organismi, sono produzioni, cui germina di sè la sostanza universale nel suo conato alla coscienza, l' uomo, in quanto è sostanza sensitiva, dovrà essere l' ideale, in cui quel conato raggiunge il suo sommo (1). Di quì dice ancora il Günther, che « quando la natura, con-

(1) Eur. ed Era. pag. 360.

siderata come un grande tutto, produce esseri sensitivi, perchè tende alla conoscenza di sè, e nella sensazione effettualmente si conosce; allora quel conato ad internarsi non può già terminare nell' infimo grado di sensibilità, ma piuttosto si continua da questo fino all' uomo (che a lei tuttavia, in quanto essere sensitivo, appartiene), ed in esso quell' internamento, nella formazione del concetto, attinge il supremo suo grado » (1). Lasciata a sè stessa, la natura giunge, nel rappresentare, solamente fino alla immagine comune; ma questa nell' uomo, mercè l' attività dello spirito, è compiuta fino al concetto propriamente detto (n. 84). Simigliantemente, la coscienza della natura, perciocchè questa, nel suo conato a quella, si estrinseca, anche nei prodotti della sua vita più perfetta, quali sono i bruti, può divenire solamente un conoscimento delle sue apparenze in questo estrinsecarsi, non un pensiero dell' essere, che si estrinseca; ma nell' uomo lo spirito riconduce, come le sue apparenze in sè, così le apparenze della natura, nel loro fondamento, nel principio della natura. Per tal maniera, il conoscere della natura, in quella formazione del concetto, ottiene il suo compimento logico, ed in questo riconducimento delle cose naturali nel suo principio, ottiene altresì il suo compimento ontologico. Ma in quella, che lo spirito fa nell' uomo la suggettività della natura suo oggetto (vale a dire conosce il conoscere della natura), esso spirito rende, al tempo stesso, la natura partecipe della sua propria suggettività (2). Essa conosce nell' uomo sè stessa come essere, en-

(1) Ibid. p. 26. Cf. 42.
(2) Proped. Vol. I. pp. 155. 230.

trando nel pensiero dell' *Io*, che ha lo spirito, senza che per questo divenga spirito (1). Ed appunto perchè la natura, senza lo spirito, non può giammai giungere al compimento della coscienza, a cui tende, ha ancora una originaria relazione a quella: non appartiene a sè, ma ad altri; e quel conato, dal quale, in tutte le sue produzioni, è sospinta, deve considerarsi come un desiderio dello spirito, la cui mercè essa natura arrivi finalmente alla conoscenza di sè medesima (2).

Se tuttavia la coscienza, cui la natura, senza lo spirito, ottiene negl' individui bruti, è chiamata imperfetta, ciò non avviene, come nota ripetutamente il Günther, in quanto quella è considerata in sè: cioè come coscienza della natura; mercecchè, a rispetto del suo principio, la coscienza è perfetta, se riesce tale, quale può riuscire per effetto dell' attività propria del principio. Pertanto, considerata in sè, la coscienza della natura è perfetta, quanto quella dello spirito. È detta nondimeno imperfetta, riguardo alla coscienza dello spirito, alla cui comunanza essa natura dev' essere innalzata nell' uomo; come altresì la coscienza di sè, che ha lo spirito, è ancora imperfetta, in quanto deve essere perfezionata per la conoscenza di Dio, e lo spirito è destinato a partecipare della scienza di Dio, nella finale unione con lui. Perciocchè si può dire, che lo spirito dell' uomo si perfeziona e trova il suo riposo in Dio, come la *Physis* nello spirito (3).

792. Di quì il Günther non vuole, che il corpo

(1) Aurore Austr. e Bor. p. 219. — I Capi di Giano pp. 82. 325.
(2) Ibid. pp. 99. 106.
(3) Eur. ed Era. pp. 162. 364. 516. Ult. Simb. p. 30.

sensitivo vivente dell' uomo sia, senza più, agguagliato agli altri individui naturali. Perciocchè, essendo esso destinato a questo, che, per suo mezzo, la natura raggiunga quel connubio collo spirito, non può sussistere per sè, come gli altri individui naturali; ma può solamente nella congiunzione viva collo stesso spirito. E siccome, inoltre, esso deve avere le qualità appropriate ad una siffatta vicenda di vita collo spirito; così ancora la sua formazione trascende la sfera del principio naturale: il perchè questo non potè, senza una speciale cooperazione del Creatore, produrre il primo corpo umano.

Tuttavolta si potrebbe temere, r n forse un siffatto concepimento conduca a sconoscere la essenziale differenza tra lo spirito e la natura. Se la natura può sollevare la sua attività, dalla semplice operazione esterna degl' elementi, fino alla coscienza sensitiva nel bruto e nell' uomo; potrebbe sorgere il giudizio che anche il compimento di questa vita appartenga a lei sola; e che, per conseguenza, la coscienza di sè ed il pensiero non siano altro nell' uomo, che la coscienza e la cognizione della natura, sollevate a più alto grado. Chi poi trovasse ciò probabile, potrebbe trovare anche minore difficoltà nel concepire l' organismo corporale dell' uomo, come una produzione tutto speciale della sostanza natura. Di quì lo stesso Günther si dà, senza posa, attorno, per dimostrare la impossibilità di un siffatto sollevamento; ed a questo intento si vale precipuamente della dottrina a noi ben nota (n. 84) intorno alla *Idea* ed al *Concetto*.

Il pensiero concettuale è, secondo lui, non pure diverso dall' ideale, ma affatto opposto a quello. Come

pensiero dell' universale, il concetto abbraccia solamente l' uno nel moltiplice, il generale di svariati fenomeni, e, nel suo con. imento, il comune a tutte le cose, in quanto queste cadono sotto i sensi. Codesto contenuto pertanto dell' altissimo concetto non si deve chiamare l' essere, ma sibbene l' apparire. L' idea, per contrario, è il pensiero dell' essere, come dell' uno *fondamento* delle svariate apparenze; e posciachè lo spirito ha primamente trovato questo in sè medesimo, e da esso ha compresa la sua apparenza, deve porre altresì un principio per le apparenze fuori di lui, le quali non può riconoscere per sue. Adunque questo pensare ideale non ha originariamente, come il concettuale, per suo oggetto il mondo di fuori, ma sibbene il mondo interiore dello spirito proprio; ed esso non si compie pel salire, col semplificare le rappresentanze, all' alto (all' universale), ma piuttosto andando al profondo, coll' apprendere il fondamento dei fenomeni; e come concepisce la propria attività dal proprio essere, così concepisce la vita della natura dal suo principio, e da ultimo tutto da Dio, essere primo. Nulla pertanto potrebbe suonare più stravagante che attribuire questi due così opposti processi del pensiero, i cui risultati si attengono tra loro, come la radice e la cima, attribuirli, diciamo, ad uno stesso principio, come maniere del suo manifestarsi. Quindi lo spirito, che riconosce l' idea, come il pensiero a lui appartenente, non può riguardare allo stesso modo il pensare concettuale, come sua maniera di apparire: egli deve attribuire questo ad un altro principio, e propriamente alla natura. Prima, perchè esso si svolge dall' apprensione sensibile, ed il concetto non è final-

mente, che lo schema elaborato del mondo esteriore; poi, perchè questo pensiero risponde all' essere della natura, il quale è esso medesimo un universale. Ora, trovando l' uomo in sè quelle due maniere di pensare, si dovrà per conseguenza riguardare, come essenza riunita di spirito e di natura: secondo il corpo, è un individuo naturale (quantunque innalzato), e però solamente apparenza di un principio; ma secondo lo spirito è egli stesso principio, e precisamente tale, che sia contrapposto al principio della natura, mercè una diversità essenziale (1).

793. Mentre il Günther, impugnando, in questa maniera, l' errore, che anche la vita spirituale dell' uomo possa riguardarsi come una vita naturale sollevata, s' immagina di trionfare della specolazione panteistica; muove, allo stesso tempo, contro l' antichità l' accusa, non solo di non avere ciò fatto, ma di avere avuta pure la colpa, che lo stesso Cartesio non vi riuscisse. Egli certamente non accagiona l' antica Scuola (e come avrebbe mai potuto?) di non avere riconosciuta ed affermata, come essenziale, la differenza tra lo spirito e la natura; ma per ciò, che concerne i fondamenti scientifici di quella, sembra di opinione, che quelli non si siano mai neppure cercati. Perciocchè celebra, come un merito del Cartesio, « l' essersi condotto a dimostrare scientificamente l' opposizione dello spirito colla natura, come una diversità qualitativa; la quale opposizione *tutto il medio evo non fece, che pre-*

(1) Prop. Vol. I, pp. 154 e segg.; 220 e segg. Vol. II, p. 160. Eur. ed Era. pp. 26 e segg. 161 e segg. 184 e segg. Il Convito di Pellegr. p. 466. e segg. I Capi di Giano, p. 97. e segg.

supporre » (1). Tanto è indubitato, che una siffatta dimostrazione, secondo il giudizio spesso ripetuto del Günther, nella filosofia degli Scolastici, era impossibile. E non è un semplice suo convincimento, ma è come il pensiero dominante della intera sua specolazione, questo appunto: Se altri non piglia un indirizzo affatto diverso, mediante la distinzione del concetto, come pensiero della natura, dall'idea, come pensiero dello spirito, indarno si affaticherà a sostenere il Dualismo dell' essere: vale a dire la distinzione essenziale dello spirito dalla natura nell' uomo, e la diversità di Dio dal mondo. Ora « la scienza ecclesiastica dell' antichità, sotto il dominio della vecchia specolazione concettuale, non avea alcun sentore del pensiero spirituale propriamente detto. » Essa non era per anche venuta alla cognizione, che lo spirito acquista la propria perfezione, non già dal pensiero dell' universale nel mondo esteriore, ma sibbene dal pensiero del fondamento reale dell' interno mondo delle sue apparenze: dal pensare sè stesso come causa, di quello » (2). Ma fin che si riguarda il pensiero astratto del concetto, come il proprio dello spirito, e però come il supremo nell' uomo, non si potrà con ragione dinegare agli avversarii il considerare l'anima umana e la belluina siccome apparenze di uno stesso principio. « Perciocchè anche la natura può astrarre ed astrae di fatto nelle sue più alte produzioni, cioè nei bruti; giacchè gli schemi della immaginativa, colle sue leggi di associazione, non sono altro, che i concetti tuttora imperfettamente costituiti, e questi non

(1) Eur. ed Era. p. 173.
(2) Ibid. p. 528. V. molti luoghi somiglianti più sopra n. 86.

altro sono, che gli schemi compiuti ed elaborati del mondo esteriore » (1).

Ma nel tempo andato si dovette ignorare la maniera, non pure di dimostrare scientificamente quella essenziale diversità dello spirito dalla natura, sì la maniera eziandio di rettamente determinarla. Di fatto, se dobbiamo credere al Günther, una tale determinazione consisteva nel qualificare l' anima umana per immortale, e per mortale la belluina. Così, per questa difettiva definizione, dovette anche il Cartesio essere condotto allo sbaglio, che, per tale rispetto, gli si rimprovera. Perciocchè dal predicato *mortale* non siegue, che l' anima dei bruti non possa essere il risultato di una composizione meccanica di parti corporee più di quello, che dal predicato *immortale* segua, che allo spirito si appartenga un pensiero diverso dal concetto. Di quì avvenne, che il Cartesio si credette chiarire pienamente la distinzione anzidetta, quando qualificò la sostanza naturale per materia meccanicamente mossa, ma da sè morta, e lo spirito per una essenza pensante; laddove in amendue avrebbe dovuto piuttosto riconoscere vita e coscienza, determinando, secondo la diversità di queste, la opposizione dei principii (2).

II.

Si determina la essenza dell' anima umana.

794. Opinando il Günther, avere la Scolastica collocata l' essenziale differenza dell' anima umana dalla belluina solo in questo, che quella sia immortale e

(1) Convito di Pellegr. p. 467. Eur. ed Era. p. 26. V. sopra n. 84.
(2) Ibid. pp. 174. e segg.

mortale questa, si sarebbe dovuto aspettare, che egli censurasse una tale dichiarazione non pure come difettiva, ma eziandio come stravolta e distruggentesi da sè stessa. Perciocchè egli continua tosto a ragguagliarci, qualmente, secondo la teorica, che ai tempi del Cartesio vigeva, « l'anima del bruto cessa di esistere per la volontà del Creatore, la cui onnipotenza era rappresentata appunto, come possanza di effettuare ogni cosa; e quindi di trarre quell'anima dal nulla all'essere non meno, che di ridurla dall'essere al nulla. » Ora se l'anima belluina finisce, perchè Dio lo vuole, e la sua potenza la riduce a nulla, è manifesto, che la ragione di quella mortalità non è posta già nella natura della stessa anima; anzi questa non si potrebbe, per siffatta ragione, nel vero senso della parola, chiamare mortale; mercecchè morire non significa essere annientato per la divina potenza. Pertanto, da una parte, collocare la differenza dell'anima belluina dallo spirito in questo solo, che l'una sia mortale e l'altro no; dall'altra dare quella spiegazione della mortalità: codesto vale altrettanto, che dichiarare, quella differenza non essere essenziale. Ma la verità si è, che quì il Günther appicca all'antica Scuola una sentenza di alcuni moderni scienziati, i quali, senza tornare alla Scolastica, si studiarono di migliorare la filosofia cartesiana. Giusta la dottrina scolastica, Iddio possiede certamente la potenza di ridurre al niente le cose, che sono, come di recare all'essere quelle, che non sono; ma per questo non è da ammettere, che Iddio annienti giammai nulla di ciò, che una volta ha creato (1). Come, per ispiegare l'ori-

(1) S. p. 1. q. 104. a. 5. De pot. q. 5. a. 4.

gine di un principio vitale sensitivo, non si teneva per necessaria alcun' attività creatrice; così neppure, per ispiegarne l' interito, si ricorreva all' onnipotenza annientatrice. Se le forze della natura bastano, perchè un' anima belluina cominci ad esistere, debbono altresì bastare, perchè finisca; secondo il noto assioma, che non vige solo nella filosofia del diritto: *per quas causas res nascitur, per easdem dissolvitur.*

795. Rivocando dunque alla mente quì una dottrina scolastica già da noi esposta, diciamo, che, secondo quella, l' essenziale differenza della sostanza spirituale dalla corporea, e quindi da qualsivoglia sostanza naturale, dimora nell' essere la corporea composta di materia e di forma, e la spirituale, forma vitale in sè sussistente (n. 92.). Ma per concepire ben questa spiegazione, si deve, come avverte S. Tommaso (1), tener fermo il concetto della materia, quale è comunemente stabilito da Aristotele e da S. Agostino. La materia è un sustrato in sè indeterminato, il quale deve ricevere, mediante un altro, la sua determinazione. La sostanza pertanto, che ha per sustrato una siffatta materia, contiene nella sua essenza parti realmente distinte. Che se alcuni dotti, anche nello spirito, ammettono una materia, ciò avviene, perchè da essi si stende più largamente il concetto di materia. Poichè la materia, per essere piena ed atta ad esistere, ha uopo di determinazione, ne segue, che essa si riferisce alla forma, come quello, che *può essere* una certa cosa, a quello, per cui *è* tale cosa; e però come *potenza* al suo *atto*. Se altri dunque considerasse nella materia solamente questo rispetto, e

(1) Quaest. disp. de spirit. creat. art. 1.

chiamasse materia qualunque cosa può essere nominata potenza; questi certamente anche della sostanza spirituale, e generalmente di tutte le creature, potrebbe dire, che constano di materia. Perciocchè, essendo esse non per sè, in virtù della loro essenza, ma per la potenza del Creatore, si può in loro altresì distinguere l' essenza, come ciò, che *può essere,* dalla esistenza, e considerare quella verso di questa nella relazione, che la potenza ha verso dell' atto. Ora nel corpo eziandio l' essenza e l' esistenza si riferiscono tra loro nella medesima maniera; e per ben ravvisare la differenza dello spirito dal corpo, deve ponderarsi, che quella relazione della materia alla forma, della quale relazione dicemmo testè, è affatto diversa da quella, che passa tra l' essenza e l' esistenza. La potenza, che risponde alla esistenza, come a suo atto, l' essenza cioè, è qualche cosa, che può essere, ma da sè non è; e converso la potenza, il cui atto è la forma, è qualche cosa, che può essere determinata, ma in sè è indeterminata, e però è determinabile. Ora solo un determinato può essere o divenire; e per ciò l' essenza presuppone la determinazione ed acchiude la forma. Ecco pertanto in che dimora propriamente la differenza: Nel corpo hanno luogo ambedue le relazioni, di cui parliamo; nella sua essenza dobbiamo distinguere il soggetto, come un determinabile, da quello che lo determina, cioè dalla forma; e di nuovo considerare questo soggetto determinato per la forma, cioè l'essenza, trovarsi verso l'esistenza nella relazione di potenza all'atto, ossia del poter essere all' essere. Per contrario, nello spirito noi non iscontriamo, che questa sola seconda relazione: la sua

essenza è semplice. Paragonata colla materia del corpo. quella è un suggetto, che ha da sè la propria determinazione, e non da un altro: paragonata poi colla forma del corpo, essa è un principio determinante, che non deve stare in un altro, come in suo soggetto, ma sussiste in sè: è sostegno di sè medesimo (1). Che se alcuno interroghi, che cosa determini codesto principio, quando non istà in un altro, che gli sia soggetto; si risponde, che esso, siccome ogni essenza, determina l'essere, che in sè riceve (n. 373).

Quì tuttavia appena sarà uopo di far notare, come le soprascritte distinzioni sono unicamente ordinate a chiarire la natura della cosa, pei suoi principii costitutivi, ed in nessun modo a determinare quasi dei separati momenti nel suo costituirsi. Sarebbe meno che da scolare l'immaginarsi, che prima è prodotta la materia; poscia, per determinarla, le si accoppi la forma; e da ultimo la essenza così costituita sia posta nella esistenza (n. 746). Oltrechè fu già dichiarato innanzi, come, in sentenza di moltissimi Scolastici, la distinzione tra l'essenza e l'esistenza non sia fisica, come quella, che passa tra la materia e la forma, ma sia solamente metafisica.

(1) In rebus compositis est considerare duplicem actum et duplicem potentiam. Nam primo quidem materia est ut potentia respectu formae, et forma est actus eius; et iterum natura constituta ex materia et forma est ut potentia respectu ipsius esse, in quantum est susceptiva eius. Remoto igitur fundamento materiae, si remaneat aliqua forma determinatae naturae per se subsistens, non in materia, adhuc comparabitur ad suum esse ut potentia ad actum. Non dico autem ut potentiam separabilem ab actu, sed quam semper suus actus comitetur. Et hoc modo natura spiritualis substantiae, quae non est composita ex materia et forma, est ut potentia respectu sui esse. *S. Thom. Ibid.*

Questa libertà dalla materia, e la conseguente semplicità della essenza, è quello, che, secondo la dottrina dell' antica Scuola, differenzia la sostanza spirituale dalla corporea; e per niente affatto l' immortalità. Perciocchè, quantunque sia vero, che un principio sussistente in sè, la vera *Monade*, quando dovesse finire, non potrebbe, se non per la onnipotenza, che lo creò, e quindi ogni ente incorporeo è di sua natura immortale; da ciò tuttavia non segue, che ogni ente corporeo sia corruttibile. Possono ben darsi corpi viventi, che siano immortali, e non viventi, che incorruttibili; e sappiamo per la Fede, che i risorti non soggiaceranno ad alcun' altra morte, nè i nuovi cieli e la nuova terra, che ci sono promessi, ad alcuna corruzione. Nè sia chi dica, che una tale immortalità, non essendo fondata nella essenza del corpo, questa sarà sempre diversa dalla essenza dello spirito, precisamente per questo, che il primo solamente può essere incorruttibile, il secondo non può essere corruttibile. Perciocchè, quando pure fosse così, non avrebbe tuttavia potuto la massima parte degli Scolastici riguardare questa, come essenziale differenza tra lo spirito ed il corpo; di fatti essi erano convinti, potersi dare ed in effetto darsi dei corpi, ai quali è essenziale la incorruttibilità.

Senza dubbio, tutti riguardarono la immortalità dei corpi risorti, ed il rinnovamento del cielo e della terra, come una proprietà soprannaturale, e per conseguenza non essenziale; ma mentre parecchi Teologi aderirono alla sentenza di Platone, che i corpi celesti non fossero incorruttibili, che per la volontà del Creatore; la massima loro parte, e tra essi S. Tommaso e S. Bonaventura, si attennero alla dottrina aristotelica, se-

condo la quale quella incorruttibilità è fondata nella essenza degli stessi corpi celesti (1). Non dunque lo spirituale ed il corporeo, ma bensì il celeste ed il terreno si trovano, nella dottrina di questi, contrapposti come l'incorruttibile al corruttibile. Che se oggidì i dotti sono convinti, che l'antichità in ciò andò errata, e che il Sole, i Pianeti e gli altri corpi celesti soggiacciono a tali mutazioni, che siano incompatibili con una incorruttibilità essenziale; non si vorrà tuttavia affermare, che un corpo di sua natura incorruttibile non si possa neppure pensare. Anzi fin che la materia si tiene per qualche cosa di sostanziale, e non per mera apparenza di forze, conviene ammettere, che quel fondamento materiale dei corpi sia esso medesimo indistruttibile. A giudizio di tutti i grandi filosofi del tempo passato e del presente, non si dà nella natura alcuna creazione, nè alcuno annientamento, ma si dànno solo generazioni e corruzioni, però appunto, che la materia dei corpi, per le forze della natura, non può essere nè prodotta nè distrutta. Se dunque l'essenziale differenza dello spirito fosse posta nella incorruttibilità, esso spirito non potrebbe, secondo l'essenza, essere diverso dalla materia del corpo. Ma quanto gli Scolastici fossero lontani da questa erronea opinione, si fa manifesto, non che da altro, dall'avere essi affermata, in espresse tesi, l'incorruttibilità della materia non meno, che dello spirito (2).

796. Fin quì abbiamo parlato della essenziale distinzione dello spirito dalle sostanze naturali; tuttavolta

(1) S. Thom. S. p. 1. q. 66. a. 2. S. Bonav. in l. 2. Dist. 12. art. 2. q. 1. Suarez. Metaph. Disp. 13. sect. 11.

(2) In Arist. Phys. l. 1. c. 9.

la quistione intorno a quella è applicata molto peculiarmente all' uomo; e devesi quindi recare una speciale considerazione sopra la differenza essenziale dell' anima umana dalla belluina. Perciocchè, riguardato l' uomo, in quanto è natura corporea e sensitiva, è diverso dalle altre sostanze naturali, solamente come una specie peculiare tra le specie rimanenti. Che se in lui, oltre a ciò, si deve trovare quella opposizione tra lo spirito e la natura, essa dovrà riposare sopra la differenza della sua anima dal principio vitale delle sostanze naturali. Ora noi già vedemmo, come fosse dagli Scolastici una siffatta differenza determinata. L' anima del bruto è un principio vitale, che non può sorgere ed esistere, se non nella materia, nè operare, se non congiunta a quella; lo spirito umano, al contrario, è bensì parimenti nella materia, ed in lei è come principio vitale; ma, ciò nulla ostante, esso ha un essere indipendente dalla materia, e possiede un' attività, alla quale il corpo punto nulla non partecipa. Quantunque poi di quì si possa immediatamente inferire, da un lato, la mortalità dell' anima belluina, e dall' altro l' immortalità della umana; tuttavolta gli Scolastici non costumarono in alcun modo di significare l' essenziale differenza tra quelle, pei predicati *mortale* ed *immortale:* ma lo facevano piuttosto per gli altri *materiale* ed *immateriale*, ovvero per quelli di *spirituale* e *sensitivo:* e la cosa merita bene di essere considerata.

In questa maniera si viene ad esprimere, in primo luogo, il fondamento della corruttibilità e del suo contrario. Quando l' organismo del corpo è guasto per guisa, che non è più acconcio all' attività vitale

propria della natura organica, allora non può neppure il principio vitale perdurare in lui. Ora se quello è tale, che fuori della materia, in cui è, non può sussistere, e per questo rispetto è collocato nelle condizioni degl' accidenti, dovrà, col subentrare del mentovato guastamento, cessare di esistere. Una tale corruzione nondimeno non è annientamento più di quello, che sia creazione, nel vero senso della parola, una generazione (nn. 746 e segg). Che se, per contrario, il principio vitale è così costituito, che possegga un essere indipendente dalla materia, nel quale sussista per sè; in questo caso, esso non dovrà cessare di essere però solamente, che il corpo è diventato disacconcio all' attività vitale. Dove pertanto la morte del bruto consiste in questo, che l' anima, ond' è avvivato, si spegne; quella dell' uomo consiste nel separarsi, che l' anima fa dal corpo; e quindi Aristotele molto espressivamente delineò l' immortalità dell'anima umana, dicendo, che solo quell' anima, la quale è mente (νοῦς), e siccome tale si manifesta, per un' attività, che non è esercitata negli organi, può dal corpo essere separata. L' anima separata poi non è sommessa alla morte od alla corruzione più di quello, che sia il puro spirito (1).

Era poi ragionevole proporre la *libertà dalla materia,* come la prerogativa essenziale dell'anima umana, eziandio perchè non pure l' immortalità, ma le altre perfezioni ancora, che si avvengono all'uomo, da quella si derivano, come da fondamento comune.

Per tornare ora al biasimo mosso dal Günther, dell'essere stato il Cartesio indotto nel suo errore dalla

(1) De anima l. 3. c. 5.

definizione degli Scolastici, non è vero primamente, come abbiamo veduto, che « la tesi, trovata da lui nelle scuole, collocasse la differenza, tra l'anima umana e la belluina, nell' essere quella immortale, e mortale questa. » Ma fosse pure stato così, quello nondimeno, che il Cartesio non potè imparare dal predicato *mortale*, avrebbe almeno dovuto impararlo dal soggetto, al quale quello veniva attributo. Per la mortalità era solamente negata una prerogativa dello spirito umano; ma il soggetto, di cui quella è negata, esprime una positiva perfezione; la quale non è altra, che *anima* o *principio vitale*. Quando dunque il Cartesio avesse meditato ciò, che era stato da quell'Aristotele, tanto da lui schernito (n. 11), insegnato, e dopo di lui dagli Scolastici, intorno alla vita ed al suo principio, come ancora generalmente intorno all' attività ed alle forme sostanziali, contro il Materialismo degli antichi Greci; quando, diciamo, il Cartesio avesse ciò meditato, non saria stato possibile, che avesse rinnovato questo Materialismo, dichiarando la vita della natura, compresivi i bruti, come dice l'istesso Günther, per un *risultato di composizione meccanica di parti corporee*.

Per ciò poi, che concerne il predicato della immortalità, il Cartesio non avrebbe dovuto trasandare ciò, che, intorno al fondamento di quello, era stato insegnato prima di lui; e quando pure egli, secondo che il Günther gli rimprovera, da quel fondamento non fosse riuscito a riconoscere il pensiero proprio dello spirito, si domanda ora se neppure la Scolastica vi riuscisse.

BIBLIOTECA NAZ. ROMA VITTORIO EMANUELE

III.

Argomento, per l' immaterialità dell' anima, dedotto dalla virtù conoscitiva.

797. Se l' anima dei bruti è detta alcuna volta materiale, od anche corporea, ciò, secondo la soprascritta dichiarazione, viene detto, perchè essa non può essere ed operare, che nella materia; ed in nessun modo, quasi constasse di materia, e fosse quindi una qualche specie di corpo, come, tra i vecchi Greci, i Gionii, e, nel nuovo tempo, Bacone ed altri affermarono. S. Tommaso piuttosto comincia la sua investigazione, intorno alla natura dell' anima umana (1), col dimostrare, che nessun' anima può essere sostanza corporea. Dei molti argomenti, onde ciò si dimostra (2), egli in questo luogo ne reca un solo. Per anima s' intende, non qualsivoglia principio di attività vitale: altrimenti anche un senso particolare potrebbe essere chiamato anima; ma s' intende il fondamento di tutta l' attività vitale, che è nel corpo vivente (3). E perciocchè non ogni corpo è vivo, ne segue, che il corpo vivo ottiene la vita, non in quanto è corpo, ma in quanto è corpo di questa specie. Se dunque il fondamento della vita nel vivente è chiamato anima, dovrà l'anima attenersi al corpo, per lei avvivato, come il determinante, e quindi come la forma. Essa dunque non è corpo; ma è ciò, in virtù di cui la materia

(1) S. p. 1. q. 75. a. 1.

(2) Veggasi Cont. Gent. l. 2. c. 65. Greg. a Valent. in Summam S. Thom. p. 1. disp. 6. q. 1. punct. 1.

(3) Primum principium vitae in ipsis rebus corporeis viventibus existens. *Ibid.*

atta alla vita, ma da sè non vivente, diviene corpo vivo (1).

Potrebbe parere, che questo argomento si appoggi unicamente alla dottrina scolastica della materia e della forma. Pure non è così. Perchè con quello possano essere efficacemente impugnati Bacone e somiglianti, basta venga posto fuori di dubbio ciò, che di sopra fu esaminato; che cioè l' attività vitale presuppone una forza affatto speciale. Se è così, quello *spiritus* o materia sottile, che si vuole riputare l' anima belluina, dovrà comunicare al corpo quella forza, e quindi contenerla in sè stessa. Ma appunto perchè si vuole, che essa sia uno spirito corporeo, noi dobbiamo distinguere in lei questa forza, od il suo principio, dal fondamento materiale, in cui è; di che questa materia stessa sarebbe già cosa avvivata, e quella forza o quel principio dovrebb' essere tenuta per anima. E così, per questa opinione, non si guadagnerebbe nulla: piuttosto sarebbe, per lei, tolta via l' unità sostanziale delle nature viventi; stantechè per lei non si afferma altro finalmente, se non che queste non costano di anima e di corpo, ma sì veramente di due corpi, vivo l' uno e l' altro no (2).

798. Ma se l' anima non è corpo, non per questo tuttavia deve dirsi, che ogni anima sia sostanza in sè, cioè senza il corpo, compiuta. L' anima semplicemente sensitiva è piuttosto, come la forma sostanziale

(1) Di quì la comune defizione: Anima est actus corporis organici; perchè veramente solo la materia organata è capace della vita; cioè atta alle funzioni vitali. Εἴ τι κοινὸν ἐπὶ πάσης ψυχῆς δεῖ λέγειν· εἴη ἂν ἡ πρώτη ἐντελέχεια σώματος φυσικοῦ ὀργανικοῦ. *Aristot. De an. l. 2. c. 1.*

(2) V. S. Thom. l. c. art. 5.

delle altre cose naturali, un principio, che, congiunto alla materia, costituisce la sostanza una del corpo vivente sensitivo, e solo in questa può esistere. Perciocchè appunto in questo dimora il carattere distintivo dell'anima umana, che essa cioè è sostanza: e certo sostanza così compiuta in sè, che possa esistere senza la materia, la quale, per la unione a lei, diviene corpo umano. Per meglio chiarire questa differenza, affermata nelle definizioni soprascritte, anche gli Scolastici consideravano, come fa il Günther, la maniera diversa, onde amendue i principii si mostrano attivi; mercecchè le nature delle cose ci si manifestano nelle loro operazioni. Quando il Günther suole dire, che il modo, onde la natura conosce, palesa un principio diviso, ed il pensiero dello spirito palesa un principio indiviso, queste osservazioni, secondo suonano le parole, si accordano con quelle degli Scolastici. Nondimeno egli, per principio diviso, intende l'universale sostanza della natura: gli Scolastici intendevano l'individuo conoscente. Questo si manifesta come un diviso, o piuttosto come un costituito di parti, perchè il suo conoscere è tale, che non può procedere dalla sola anima più di quello, che possa dal solo corpo; ma non può venire all'atto, se non negli organi di questo, mediante le facoltà di quella. Codesto principio può essere riguardato, come avente parti anche per questo, che ciascun organo, essendo necessariamente esteso, se non è diviso, è certamente divisibile in parti. E converso, nell'uomo, oltre di questa conoscenza sensitiva, noi ne troviamo un'altra condizionata per guisa, che, non essendo manifestazione di un composto, non può essere, che di un

principio semplice; e per conseguenza non può attuarsi in un organo, ma deve sorgere, senza partecipazione del corpo. Un' attività per sè, dovrà altresì avere un essere per sè, il quale non dipenda dalla sua congiunzione col corpo. Se poi, nell' uomo, questo principio spirituale sia distinto dal sensitivo, come opina il Günther, ciò sarà da noi cercato nel Capo seguente: qui si domanda solo, se la Scolastica abbia conosciuto ed apprezzato il pensiero proprio dello spirito; sicchè il suo insegnamento, intorno alla differenza dell' anima umana dalla belluina, fosse ben ragionato.

Giusta il fin quì discorso è da provare, che quella più alta conoscenza nell'uomo, la quale chiamiamo intellettuale o ragionevole, è una vera attività immateriale; talmente che dalla libertà, onde l'anima umana opera per quella, si deve bene inferire la libertà del suo essere. Ora, non vi essendo per avventura alcuna investigazione, nella quale la Scolastica siasi aggirata più di proposito, che in questa, deve per fermo recare maraviglia l' udire il Günther affermare, che fino al Cartesio, la differenza dell' anima sensitiva dalla ragionevole fu solamente presupposta. Vi ha di più ancora: per rispetto al pensiero fondamentale, gli Scolastici battevano quella via appunto, che dal Günther è tenuta per ùnicamente sicura. Noi quì potremmo rimandare alle passate disquisizioni, nelle quali fu già esposto, con quanto acume e con quanta efficacia, fosse dagli antichi dimostrato il carattere proprio della conoscenza intellettuale, posto nel concepimento dell' essere, come di fondamento reale delle apparenze; tanto più che ivi fu eziandio già mostrato, come essi

collocarono l'attitudine dello spirito ad un tale pensiero nella immaterialità della sua essenza (n. 105). Siccome tuttavia allora avevamo l'occhio volto principalmente alla qualità della conoscenza stessa, ci sarà permesso di tornare anche un tratto sopra un soggetto cotanto grave.

799. E per ciò, che concerne la conoscenza di sè, è vero, che i pareri degli Scolastici erano divisi intorno alla questione: In quale maniera ed in quale misura anche il senso conosca la propria conoscenza. La più comune sentenza fu quella di S. Tommaso, che cioè nessun senso conosce la propra attività, per un atto conoscitivo da lei distinto; ma che bensì il *senso interno* o *comune* conosce non solamente l'oggetto, ma eziandio il conoscere dei sensi esterni (1). Tutti intanto convenivano in questo, che nè il senso esterno, nè l'interno conosce se stesso; ed era così universale il riguardare ciò, come la propria prerogativa dello spirito, che anche quel grande Poeta del medio evo, che, nelle splendide ed ardite sue Cantiche, intrecciò da maestro sovrano le dottrine filosofiche e teologiche del suo tempo, credette potere assegnare la conoscenza di sè, come facoltà affatto

(1) Ad sensum communem referuntur omnes apprehensiones sensuum, a quo etiam percipiuntur actiones sensuum, sicut cum quis videt se videre. Hoc enim non potest fieri per sensum proprium, qui non cognoscit nisi formam sensibilis, a quo immutatur: in qua immutatione perficitur visio, et ex qua immutatione sequitur alia immutatio in sensu communi, qui visionem percipit. *S. p.* 1. *q.* 78. *a.* 4. *ad* 2.

Come qui alla fine si dice *visionem percipit*, così ancora sopra, in vece di *videt se videre*, si sarebbe detto meglio: *videt suam visionem*. V. intorno a ciò Cont. Gent. Lib. 11. c. 66. n 4; e qui sopra n. 105.

propria dello spirito. Egli parla dello spiracolo, onde il Primo Motore, nell' embrione già formato per le forze della natura, spira *spirito novo di virtù repleto:* l' anima umana; e volendo significare, essere questa unica quell' anima, in virtù di cui l' uomo e vive, e sente e pensa, in luogo del pensiero, rammenta la conoscenza di sè;

. . . . . e fassi un' alma sola,
Che vive e sente e sè in sè rigira (1).

Dove S. Tommaso tratta questo soggetto (2), rimanda sovvente ad uno scritto, che porta il titolo: *De Causis*. Questo si trova in parecchie edizioni di Aristotele; ma è fuori di dubbio, che appartiene a tempo assai meno antico, e reca un indirizzo diverso di specolazione. Esso fu, come congettura S. Tommaso, composto da qualche Arabo, e non è altro, che un compendio delle Opere teologiche di Proclo Neoplatonico. S. Tommaso dettò una spiegazione di questo scritto, la quale è naturale, che, a quando a quando, ne sia piuttosto correzione, che comento. Ora, nella questione, che qui abbiamo per le mani, egli lo cita, e vale bene la pena il considerare alquanto di proposito i pensieri quivi svolti.

Ogni essere, il quale non solo apprende il suo conoscere, ma conosce, che ei conosce, conosce ancora il suo essere o là sua essenza; giacchè appunto nel dire: *Io conosco,* egli distingue dal suo conoscere l' essenza stessa, come principio di quello. Che poi

(1) Dante, Purg. Cant. XXV, v. 73.
(2) De verit. q. 1. a. 9. q. 2. a. 2. ad 2. S. p. 1. q. 14. a. 2. ad 1. in 1. 2. Dist. 19. q. 1. a. 1.

l'anima umana abbia una siffatta conoscenza di sè stessa, è presupposto nello scritto mentovato, come un fatto; ma se ne inferisce, che essa anima sussiste non solo nel corpo e col corpo, sì eziandio per sè ed in sè stèssa. Quando il conoscente conosce sè stesso, cioè la propria sua natura, questa è al tempo stesso principio, dal quale procede il conoscere, ed oggetto, al quale il conoscere è diretto o terminato; talmente che quì il conoscente ed il conosciuto sono tutt' uno (1). In certa guisa è il caso medesimo di quando il conosciuto non è, che un fenomeno del conoscente; mercecchè il fenomeno appartiene alla essenza. Ma quando il fenomeno non è conosciuto, secondo questa attinenza colla essenza, nè quindi questa insieme con quello, allora il conoscente neppure è conosciuto, secondo *sè stesso;* e l'unità, che sussiste nella cosa, tra l'essenza e la sua apparenza, non si trova nella conoscenza, la quale apprende l'apparenza separata dalla essenza. Di quì avviene ancora, che, in siffatta conoscenza, il conoscente è uno col conosciuto non *simpliciter,* ma solo in una certa maniera.

Per vedere ora, come questa unità del conoscente col conosciuto non è possibile, che in un principio immateriale, si osservi, che nella conoscenza di sè ha luogo una doppia immanenza. La prima le è comune con qualsivoglia attività conoscitiva, siccome quella,

(1) Omnis sciens, qui scit essentiam suam est rediens ad essentiam suam reditione completa. Quod est, quia scientia non est nisi actio intelligentis. Cum ergo scit sciens essentiam, tunc redit per operationem suam intelligibilem ad essentiam suam. Et hoc non est ita, nisi quia sciens et scitum sunt res una, quoniam scientia scientis essentiam suam est ex eo, quia est sciens essentiam suam, et ad eum, quia est scitum. *Lib. de Causis, prop.* 15.

che consiste, nel non operare la conoscenza sopra di un altro, ma nel conoscente stesso, come qualche cosa, che lo perfeziona. Oltre a questa; nel conoscimento di sè ha luogo un' altra maniera d' immanenza; stantechè in quello l' oggetto eziandio, che desta, l' attività conoscitiva nella facoltà, e nel quale essa attività si termina, non è un altro, ma è il medesimo conoscente. Ora una siffatta attività immanente non può concepirsi in un principio, il quale non possa essere ed operare, che negli organi. Questo non può operare, senza che l' organo patisca un influsso da oggetto, che lo alteri. Per conoscere dunque sè stesso, dovrebbe la sua essenza esercitare questo influsso; e però, non avendo quella alcun essere, se non nell' organo e coll' organo, questo dovrebbe, nella indicata maniera, operare sopra sè stesso. Ma questo è impossibile; perciocchè una natura corporea può bensì patire da un' altra, ed operare sopra di un' altra; ma quanto a sè stessa, non può, che alterarsi, operando con una parte di sè sopra di un' altra (1).

(1) Cum operatio non possit esse nisi rei per se existentis, oportet illud, quod per se habet operationem absolutam, etiam esse absolutum per se habere. Operatio autem intellectus est ipsius absolute, sine hoc quod in hac operatione aliquod organum corporale communicet: quod patet..... quia intellectus intelligit se; quod non contingit in aliqua virtute, cuius operatio fit per organum corporale: cuius ratio est, quia secundum Avicennam (de anima p. II. c. 2.) cuiuslibet virtutis operantis per organum corporale oportet ut organum sit medium inter ipsam et obiectum eius. Visus enim nihil cognoscit, nisi illud, cuius species est in pupilla. Unde cum non sit possibile, ut organum corporale cadat medium inter virtutem aliquam et ipsam essentiam virtutis, non erit possibile, ut aliqua virtus operans mediante organo corporali cognoscat se ipsam. Et haec probatio tangitur in Libro de Causis, prop. 15. *In l.* 2. *Dist.* 19. *q.* 1. *a.* 1. *Cf. Cont. Gent. l.* 2. *c.* 49. *n.* 7. 8.

Ma forsechè non è vero altresì dello spirito, che esso non può operare immutando sè stesso, se ciò non è mediante peculiari forze, le quali non sono la sua essenza? Così è; ma si rammenti la differenza, già di sopra (nn. 638. 785.) dichiarata, onde il corpo colle sue parti, e lo spirito colle sue facoltà costituiscono rispettivamente un tutto. Lo spirito è in ciascuna sua facoltà secondo tutta la sua essenza, benchè non secondo tutte le sue potenze; ma nel corpo non pure sono le forze, sì la essenza stessa è spartita. Inoltre, perchè una facoltà immateriale venga all'atto, non vi è uopo di quell' influsso alterativo, senza il quale nell' organo l' apprensione non segue: egli basta, che l' intelligibile sia unito colla potenza; e solo allora è necessario un mutamento, quando l' intelligibile non da sè, ma, mediante la specie, si congiunge col conoscente. Avendo dunque l'anima umana, nell' intelletto, una potenza immateriale, s' intende senza difficoltà, come essa divenga a sè manifesta: ossia come essa, quale intelligibile, può esercitare sopra l' intelletto, col quale e nel quale è, quell' influsso senza mutazione, dal quale si genera la conoscenza (1). Che se non avesse un essere per sè,

(1) Nello scritto soprallegato dalla unità ed immanenza, per così dire, del conoscimento di sè, s' inferisce eziandio l' immanenza dell' essere che ha l' anima: Est stans fixa per se, non indigens in sui fixione et sua essentia re alia regente (i. e. sustentante per modum subiecti) ipsam, quoniam est substantia simplex sufficiens sibi per seipsam. E si poteva così conchiudere, perchè in una proposizione precedente l' indivisibilità dello spirito è stabilita in opposizione al corpo. Prop. 7. Intelligentia est subsantia, quae non dividitur. Nel resto V. S. Thom. S. p. 1. q. 56. a. 1. q. 87. a. 3. ad 3. Toletus in Arist. l. 3. de anima c. 2. q. 3.

ma solo per l' unione col corpo , e quindi neppure un' attività indipendente dagli organi, allora essa non potrebbe altro (come è appunto il caso della conoscenza sensitiva), che operare con un organo sopra di un altro, e per conseguenza avvertire solo la propria attività, non mai conoscere sè stessa.

La quale verità può essere dimostrata ancora in un' altra maniera. Siccome noi conosciamo la nostra natura, non per intuito, ma mediante le nostre azioni e passioni, così la coscienza di noi non può nascere, se non dal riferire codesto nostro operare e patire alla nostra natura , come effetti o manifestazioni di questa. Ora non è possibile, che il senso conosca relazioni. Di fatto acciocchè il senso apprenda, fa uopo, come fu detto , che l' organo , pel quale apprende , riceva una impressione dall' oggetto; ma le attinenze o relazioni non possono operare in alcun modo sopra dell'organo. Si aggiunga, che la forma conoscitiva, per la quale il senso apprende l' oggetto, il fantasma, non può altro essere, che materiale, come è l' organo, nel quale è prodotta , e dal quale è accolta. Ora come potrebbe una siffatta immagine rappresentare una relazione ? Da ultimo, nella coscienza di sè le apparenze vengono riferite non ad altre apparenze , ma all' essere, come a loro fondamento; e l' essere *come fondamento* non può venire guardato sensibilmente: si può solo venire appreso pel pensiero.

800. Dalle ultime ragioni soprarrecate si scorge più oltre, che l' immaterialità dell' anima umana s' inferisce non pure dalla coscienza di sè , ma eziandio generalmente dal pensiero. Oltre al conoscere per rappresentanze sensibili, noi conosciamo altresì per in-

tellettuali, per concetti; e quindi il principio conoscitivo in noi deve sussistere, nel suo essere e nella sua operazione, scevro dalla materia. Pertanto, quantunque anche gli Scolastici deducessero la essenziale differenza, tra lo spirito e la natura, dalla coscienza, che l' uomo ha di sè (1); non si può negare tuttavia, che essi comunemente tenessero piuttosto la via or ora esposta, appoggiandosi principalmente sopra il conoscere, che fa l' intelletto *l'universale*. Qui dunqne vede il Günther il massimo e più solenne loro sbaglio. Il conoscere l' universale appartiene, secondo lui, alla natura; e l'essenziale differenza, tra questo e lo spirito, deve dedursi dalla opposizione, che l' *Idea*, come conoscenza del fondamento reale, forma col *Concetto*. Già fu da noi mostrato, come cotesta teorica gunteriana si appoggia sopra uno storto concepimento del concetto (nn. 97 e segg.). Perciocchè non si dà alcuna conoscenza dell'universale, nella quale non sia acchiuso il pensiero dell' essere, quale fondamento reale; come, dall' altra parte, la conoscenza del fondamento reale, senza il pensiero dell' universale, in noi rimarrebbe incompiuta. Per tornarvi tuttavia anche una volta, apparisce di nuovo dai luoghi quivi citati (n. 792.), che il Günther si lasciò trascorrere ad attribuire alla natura il pensiero dell' universale, perchè tenne il

(1) Anche presso S. Bonaventura leggiamo: Nulla virtus materialis et corruptibilis nata est super se reflectl. Anima rationalis secundum actum proprium nata est super se reflecti cognoscendo se et amando: ergo virtus animae rationalis non est materialis et corruptibilis: ergo est immaterialis et incorruptibilis, sed si virtus est incorruptibilis, substantia item etc.

In l. 2. Dist. 19. a. 1. q. 1. V. un altro luogo di questo medesimo S. Dottore più sotto n. 807.

concetto per null' altro, che per un compiuto disegno del fantasma comune. Se il concetto nascesse veramente da ciò solo, che l' intelletto semplificasse il vario, offertogli dalle rappresentanze sensibili, sceverandolo dai particolari, o rimovendoli da quello, e ritenendo il comune; in questo caso certamente non sarebbe niente altro e niente meglio dello spacciato dal Günther: cioè uno schema elaborato del mondo sensibile. Ma di fatto non è così.

Senz' alcun dubbio, non ha luogo in noi verun concetto, senza l' altissimo concetto dell' essere; in quanto tutti gli altri non sono, che determinazioni di quello. Ma è una triste illusione l' immaginarsi, che noi lo ci acquistiamo col semplificare le rappresentanze sensibili. Certo quando pensiamo già per un concetto l' oggetto di una rappresentanza sensibile, l' albero esempligrazia, e poi da questo concetto rimoviamo una nota dopo l' altra, finalmente non ci resta, che la semplicissima rappresentanza dell' ente; ma ciò avviene, perchè quella già si trovava in fondo al concetto, dal quale cominciammo. Ma finchè apprendiamo effettualmente l' oggetto, solo per una rappresentanza sensibile, e non riteniamo, se non ciò, che a questa appartiene, per quanto semplifichiamo la svariata immagine, rimovendone il colore, la durezza, la figura ecc., il semplicissimo, a cui diveniamo, non potrà mai essere altro, che il *semplicissimo del senso,* cioè la vuota estensione: non mai sarà il *semplicissimo del pensiero*, il concetto dell' ente. E si noti, che noi non possiamo neppure pensare l' oggetto della sensibilità, per quel semplicissimo concetto, senza pensare ciò, che il Günther riguarda, come contenuto

della idea; stantechè quando noi pensiamo un sensibile, anche solamente come ente o cosa, lo pensiamo tuttavia come ciò, in cui e di cui sono le apparenze: e però in questo primo concepimento è acchiuso il pensiero della sostanza e del fondamento reale, quantunque quale pensiero non esplicato (n. 100).

801. Ma che questi primi ed universali concetti non si acquistino per alcun compimento di schemi sensibili, si farà via più chiaro, se, in luogo del concetto dell'*ente*, consideremo il concetto del *vivente*. Questo è inchiuso in ogni concepimento intellettivo di un bruto o di un uomo. Ora che mai ci si offre dall'apprensione sensibile, per ottenere da lei quel concetto? Il senso avverte il moto, ma quello solo, che apparisce al di fuori. Che se noi giudichiamo, un oggetto mosso essere vivente, ciò avviene perchè pensiamo codesto mosso, come moventesi da sè, e riferiamo il moto, che apparisce al di fuori, alla sua cagione, pensando la cosa, in cui è quel moto, non pure come fondamento reale in genere, ma eziandio come fondamento reale del moto in quella cosa. Ora si dà egli mai alcuna sensibile rappresentanza del moto, o qualsiasi altra apparenza, la quale, semplificata ed elaborata quanto si voglia, ci conduca al pensiero del muoversi da sè? O non dovrà forse lo spirito, per concepirlo, adergersi sopra il sensibile, e riferirlo al proprio suo, non certo sensibile, fondamento? Ora il concetto dell'essere sta in fondo a tutti, e quello della vita a moltissimi. Di quelli, pei quali sono pensate le cose per sè sussistenti, ciò è manifesto; e fu già mostrato, che anche le apparenze, tosto che sono apprese, non pei soli sensi, ma per concetti, vengono

riferite alla sostanza (n. 98.). Non è dunque vero, che noi otteniamo i concetti per un lavorio intorno agli schemi sensibili; ma essi sorgono dal conoscere, che l' intelletto fa nelle cose ciò, che da alcun senso non si raggiunge, ed a questo riferisce le apparenze sensibili, come a loro fondamento. Con ragione dice il Günther, che lo spirito esprime i concetti, ottenuti dalle rappresentanze sensibili, mediante l' interna e l' esterna parola, che è il suggello della sua libera attività (1). Ma in che poi si palesa codesta libera attività? Non già, come egli ivi appunto dice, nel compiere l' immagine comune, ossia il fantasma; ma in questo anzi, che lo spirito, libero dalla materia, in lui e fuori di lui, per mezzo dell' apparenza, penetra nella essenza.

Sendo pertanto i concetti così costituiti, e così ancora intesi e dichiarati dalla Scolastica, secondo che da noi è stato ampiamente mostrato (nn. 87. e segg.), essa aveva tutto il diritto di provare l' essenziale differenza dello spirito dalla natura, deducendola, non pure dalla coscienza di sè, ma eziandio dalla facoltà di pensare per concetti. Come dunque insegna S. Tommaso, l' intelletto differenziarsi dal senso, in quanto quello conosce, non che la propria attività, il proprio essere; e questo nè l' una nè l' altro (2): così molto spesso il santo Dottore fonda altresì quella differenza nello apprendere che fa il senso solamente le appa-

(1) Proped. Vol. I, p. 230.

(2) Nullus sensus se ipsum se ipsum cognoscit nec suam operationem: visus enim non videt se ipsum, nec videt se videre; sed hoc superioris potentiae est. Intellectus autem cognoscit se ipsum et cognoscit se intelligere. Non est igitur idem intellectus et sensus. *Cont. Gent. l.* 2. *c.* 66. *n.* 4.

renze esteriori, laddove l'intelletto conosce l'intima essenza delle cose (1).

802. Intanto, quando pure non volessimo considerare nel concetto questo pensiero dell'essere, senza cui quello non potrebbe stare, restringendoci alla sua sola universalità; anche così non potrebbe venire riguardato, come una rappresentanza sensibile perfezionata; ma sì dovrebbe come affatto diversa da questa, come intellettuale; e quindi come propria dello spirito in opposizione colla natura. In un certo senso si potrebbe dire, che il nostro pensiero assorge ai concetti universali, in quanto noi siamo non puri spiriti, ma in un medesimo sensitivi, e, secondo ciò, sostanze naturali. Conosciamo bensì in noi stessi non meno, che nelle cose fuori di noi, l'essere individuale; ma la proprietà di questo essere, e però l'essenza noi non possiamo apprenderla, che per rappresentanze universali, quali sono la sostanza, la vita, il senso, l'intelletto ecc. La ragione di ciò si è, che la nostra anima, nella sua unione col corpo, ha uopo di rappresentanze sensibili, per innalzarsi alle intellettuali (nn. 36. 123.); ma non per questo potrà affermarsi, che il pensiero dell'universale appartenga alla natura. Che se il Günther lo afferma, perchè il concetto, come l'universale formale (il pensiero universale), risponde al principio della natura, come all'universale reale (all'essere universale); codesta ragione crolla insieme colla ipotesi, a cui si appoggia. Ma cercando egli di ciò un argomento nella effettiva conoscenza della natura, noi non potremo giammai concedere, che l'immagine comune sia un universale, nel senso, che quella non abbiso-

(1) V. i luoghi già recati sopra n. 89.

gni, che di una maggiore determinazione, per diventare concetto (1). L' immagine comune può essere paragonata al concetto, in quanto per essa, benchè la sia una, possono essere conosciute diverse cose della medesima specie; e si potrebbe il suo formarsi spiegare, dal formarsi nella immaginativa del bruto, per effetto dell' apprensione di diverse cose, una rappresentanza, la quale è somigliante a tutte, senza nondimeno rispondere ad alcuna in tutto. Ora una siffatta rappresentanza, la immagine comune cioè, considerata in sè, rimane sempre rappresentanza di cosa individua; e ciò, perchè rimane sempre rappresentanza sensibile. Come tale, di fatti, essa per suo fondamento non ha nulla d' immateriale, sì ha un principio organico; ma egli è assolutamente impossibile, che un organo riceva e sostenga una rappresentanza, la quale non sia, come esso è, materiale, e però individuale altresì. Può bensì quella essere indeterminata per modo, che non comprenda tutto ciò, che realmente apparisce nell' oggetto; ma ciò, che contiene, sia poco o molto, deve, come ogni cosa individuale, essere determinato. Quando noi riflettiamo sopra qualche oggetto, p. e. una torre, tosto alla nostra fantasia se ne offre una immagine. Per difettiva e sotto molti rispetti indeterminata, che questa possa essere, è tuttavia una rappresentanza particolare, e, siccome tale, contiene una determinata grandezza, figura, colore ecc. Di qui come da una parte è possibile, che tutto questo, quale si trova nella rappresentanza, si trovi eziandio in una torre effettiva, così dall' altra possono darsi molte torri, nelle quali tutto questo sia affatto altri-

(1) Proped. Vol. I, p. 229.

menti. Tutto l'opposto avviene pel concetto, che regola il nostro pensare. Quello non contiene alcuna determinata altezza, larghezza, figura, colore ecc.; ma solo ciò, che alla torre è essenziale. Il perchè non è possibile, che il suo contenuto, quale è pensato, sia recato all'atto: a ciò si richieggono più prossime determinazioni; ma nondimeno non si può dare alcuna vera torre, nella quale non si ritrovino quelle, che sono contenute nel concetto. E perchè una rappresentanza non è veramente universale, se non perchè abbraccia l'essenziale, il suo contenuto potrà con ragione riguardarsi altresì come il necessario ed immutabile. Conoscere l'universale, significa conoscere, in opposizione al particolare, appreso dal senso secondo le sue apparenze, un immutabile, che sta, come loro legge, al fondo delle labili apparenze (nn. 98, 154).

Se per tal modo è concepita la rappresentanza universale, essa dovrà essere intellettiva, cioè appartenere ad un principio, che non operi, come la forza conoscitiva sensibile, in un organo e con un organo, ma sia libero in sè medesimo. Un tale principio non è semplice solamente nel senso, che non contiene in sè parti quantitativamente diverse, ciò, che si avvera eziandio della forza conoscitiva sensibile; ma altresì nel senso, che nella sua attività non è legato ad alcun soggetto costituito di siffatte parti. Che se un tale principio, come la nostra anima, è tuttavia in un sustrato corporeo, vi deve essere per guisa, che abbia, in un medesimo, un essere indipendente per sè. Aveano pertanto gli Scolastici tutto il diritto di inferire così: Perchè un sensato sia appreso, per una vera rappresentanza universale, deve, mediante l'astra-

zione, essere sceverato dalla materia; ora cotesto sceveramento non può effettuarsi, che da un tale principio, che sia esso medesimo, nell' essere e nell' operare, scevro dalla materia (1).

Udimmo anche il Günther dirci, che la libertà dello spirito si palesa nella formazione del concetto; ma egli vuole di più, che per quella lo spirito sia attivo al servigio della natura, compiendo per questa e con questa il lavoro cominciato da lei stessa; mentre esso spirito ottiene un tutt' altro pensiero: l' idea cioè, come propria a lui. Ora noi crediamo di avere dimostrato, che lo spirito, nel pensiero dell' universale, fornisce un lavoro al tutto nuovo e proprio di lui, al quale la natura non partecipa nè più nè meno, che al pensiero del fondamento reale. A questo, come a quello, va innanzi l' apprensione sensitiva; ma come questa non va oltre alle apparenze esterne, così non può apprendere, che l' apparente nella sua singolarità: laddove l' intelletto per l' apparenza penetra all' essere, e, rimovendo l' individuale non meno, che il contingente, pensa entrambi, l'essere cioè e le apparenze, per mezzo di rappresentanze universali (n. 34).

(1) Omne, quod recipitur in aliquo, recipitur in eo per modum recipientis. Sic autem cognoscitur unumquodque, sicut forma eius est in cognoscente. Anima autem intellectiva cognoscit rem aliquam in sua natura absoluta, puta lapidem, in quantum est lapis absolute. Est igitur forma lapidis absolute secundum propriam rationem formalem in anima intellectiva. Anima igitur intellectiva est forma absoluta, non autem aliquid compositum ex materia et forma. Si enim anima intellectiva esset composita ex materia et forma, formae rerum reciperentur in ea ut individuales; et sic non cognosceret nisi singulare, sicut accidit in potentiis sensitivis, quae recipiunt formas rerum in organo corporali. S. Thom. S. p. 1. q. 75. a. 5. Cf. Cont. Gent. l. 2. c. 50. c. 66. n. 2. Quaest. disp. de anima art. 14. De ente et essentia c. 5.

803. Ma quello, onde il nostro spirito è abilitato ad apprendere il sensato, non pure per le sue apparenze, ma secondo la sua essenza, e così a pensare per concetti universali, quello medesimo lo mette in grado di conoscere ciò, che trascende tutti i sensi: il puro spirito, la virtù, la sapienza, Dio e le moltiplici e svariate relazioni di tutte le nature tra di loro. Perciocchè, in virtù dell'astrazione, esso è in possesso di concetti, pei quali anche lo spirituale ed il divino può venire da lui pensato; e come trova nelle cose la essenza, quale fondamento presupposto dalle apparenze, così concepisce eziandio tutto il mondo visibile e sè medesimo dal soprassensibile, e peculiarmente da Dio. E di qui il suo intelletto si chiarisce sempre meglio per una potenza spirituale, libera dalla materia, che lo coarti (1).

O ci si potrà forse obbiettare, che noi, massime per la dottrina scolastica della conoscenza, pensiamo il soprassensibile, non per proprii concetti, ma per analogia col sensibile? A tale proposito, dobbiamo quì rammentare una distinzione, già menzionata, della parola: *concetto proprio* (n. 140). Può cioè un concetto chiamarsi proprio in opposizione ad uno traslato; ed allora quello solamente è proprio, il quale è ricevuto dall' oggetto stesso, e quindi per immediata conoscenza. Ma si può eziandio contrapporre il concetto proprio al comune, e quindi intendere per quello un siffatto, che risponda unicamente all' oggetto, di cui si tratta; tanto che questo per quello si distingua da tutti gli altri. Noi, senza dubbio, abbiamo concetti

(1) S. Thom. Cont. Gent. l. 2. c. 66. n. 3. Suarez. De anima l. 1. c. 19. n. 21 22. et 33. Maurus Quaest. Vol. 4. p. 2. q. 1.

proprii, di questa seconda maniera, anche del soprassensibile, e nominatamente di Dio e delle cose divine; ma che questi medesimi non siano proprii altresì nella prima maniera, e siano tolti in prestanza dal sensibile, ciò rende sempre più evidente, che la facoltà conoscitiva, che li forma, e per conseguenza il principio, in cui questa germina, è superiore ad ogni cosa corporea. E veramente, per conoscere dal sensibile il soprassensibile, come suo fondamento, si deve certo l' intelletto innalzare sopra il sensibile, e per determinare con precisione la proprietà del soprassensibile, secondo l' analogia e l'opposizione, che ha col sensibile, deve esso intelletto contrapporre lo spirituale al corporeo, il divino al creato. Ora il risultato di un siffatto pensiero è una conoscenza, dalla quale il materiale è compiutamente travalicato; e però è impossibile, che quella sgorghi da un principio, che esso medesimo sia legato alla materia, e come immerso in quella (1).

Vero è, che lo spirito umano, per siffatta conoscenza, si deve sollevare eziandio sopra di sè medesimo; ma si ponga mente a ciò, onde vi è abilitato. Questo è primamente la facoltà di formare, dalla considerazione del sensibile, il concetto, pel quale può

(1) Licet intellectus animae coniunctae corpori non concipiat propriam entitatem Dei ut Angeli, nec illam repraesentet, vel apprehendat eius spiritualem modum essendi prout est in se: nihilominus, quantum ad actum iudicii vere cognoscit, illas substantias esse immateriales et incorporeas et alterius ordinis a substantiis quantitati subiectis; qui actus non potest cadere in sensum. Quin potius ad ferendum hoc iudicium elevatur mens nostra supra sensus et vincit illos, a sensibilibus abstrahendo, ut de spiritualibus, quatenus talia sunt, iudicare possit: ergo talis actus est spiritualis. *Suar. l. c. n.* 21.

essere pensato anche il soprassensibile; ed è, secondamente, la conoscenza, che lo spirito ha di sè stesso, della sua essenza e della sua attività. Se il senso fosse capace di questa conoscenza di sè, sarebbe per simil modo eziandio libero di sè, e potrebbe innalzarsi sopra sè stesso.

Ma ciò ne conduce anche ad un altro pensiero. Quando gli Scolastici dicevano, che noi conosciamo lo spirituale ed il divino dal sensibile, si deve intendere per sensibile, non il solamente corporeo, senza più; ma tutto quello, onde abbiamo *esperienza*. Ora noi sperimentiamo, oltre all' attività dei nostri sensi, il nostro pensiero e la nostra volontà; e S. Tommaso ci ha dichiarato in qual modo, appunto per questo, arriviamo alle rappresentanze del vero e del bene (n. 66). Nè pronunzia meno recisamente, che noi, per mezzo della cognizione, che abbiamo della nostra anima, siamo guidati alla conoscenza di Dio e dei puri spiriti (n. 142); e fu altresì da noi avvertito, che i SS. Padri raccomandarono questa via, come quella, che conduce ad una più pura e più piena cognizione delle cose divine (n. 451). Fu pertanto riconosciuto anche dall' antichità, che la conoscenza di sè è precipuamente quella, che innalza l' uomo dal mondo sensibile al soprassensibile, e, sopra ciò, fu noto, che l' attitudine a quella conoscenza ci attesta la libertà, che lo spirito gode dalla materia, alla quale è unito.

IV.

Argomento, per l' immaterialità dell' anima, dedotto dalla volontà.

804. In ogni sostanza naturale la forma, nella sua unione colla materia, costituisce il principio dell' attività; ma siccome la forma determina l' essere, così determina eziandio l' attività. Dì quì in tutte le cose si dà una naturale inclinazione, la quale tuttavia, solo in senso improprio, si può chiamare appetito (n. 759). Ora le creature dotate di conoscenza si distinguono dalle altre in questo, che non pure sono determinate per le loro forme al proprio loro essere, ma possono altresì accogliere in sè altre cose, secondo l' essere ideale: cioè a dire per le forme conoscitive. Devesi quindi in queste nature, oltre a quella naturale inclinazione, trovarsene un' altra più alta, in virtù di cui possano essere inchinate anche a quello, che conoscono, e con ciò venire mosse ad una moltiplice attività. Questa inclinazione, conseguente alla conoscenza, è l' appetito propriamente detto (1). Ora questo deve riguardarsi come una più alta facoltà, non solamente perchè da esso procede una svariata attività; ma eziandio, e principalmente, perchè, in sèguito all' appetito, l' attività, nel pieno senso della

(1) Sicut formae altiori modo existunt in habentibus cognitionem supra mundum formarum naturalium, ita oportet quod in eis sit inclinatio supra modum inclinationis naturalis, quae dicitur appetitus naturalis. Et haec superior inclinatio pertinet ad vim animae appetitivam, per quam animal appetere potest ea, quae apprehendit, non solum ea, ad quae inclinatur ex forma naturali. *S. Thom. S. p.* 1. *q.* 80. *a.* 1. *Cf. De verit. q.* 22. *a.* 3.

parola, appartiene a siffatte nature. Perciocchè come il vivente sovrasta al non vivente, perchè, oltre all' avere il moto, si mette da sè in moto; così nella natura, che conosce ed appetisce, non solo ha luogo una inclinazione a ciò, che a lei conviene, ma essa ha ancora in lei medesima ciò, che muove la sua inclinazione: val quanto dire il bene conosciuto (1). L'appetito pertanto si differenzia in questo dalla conoscenza, che per la conoscenza le cose sono nel conoscente: per l' appetito il conoscente è attirato alle cose. E di quì nel conoscente le cose sono solamente in maniera ideale; laddove l'appetito si tende verso le cose, come le sono in loro stesse (2).

805. Ora in noi troviamo un doppio appetito, che sogliamo distinguere come inferiore e superiore, sensibile e ragionevole: ciò è un fatto. E, secondo le soprascritte spiegazioni, si può, senza difficoltà, dimostrare, che la nostra più alta facoltà appetitiva, la volontà, non può germinare, che in un principio immateriale; e precisamente si può ciò fare dall' oggetto non meno, che dalla proprietà del volere. E per ciò, che concerne l' oggetto, è manifesto, che la nostra volontà può appetire non solo il sensibile, ma eziandio il puramente spirituale, ed in peculiar modo la sapienza e la virtù. Benchè poi l' immateriale possa operare sul materiale, e generalmente le nature su-

(1) Appetere, quod quodammodo commune est omnibus, fit quodammodo speciale animalibus, in quantum in eis invenitur appetitus est movens appetitum. Ipsum enim bonum apprehensum est movens appetitum, secundum Philosophum in l. 3. de anima t. 49. Unde sicut animalia moventur ex se prae aliis, ita et appetunt ex se. *S. Thom. De verit. q.* 22. *a.* 3. *Cf. S. p.* 1. *q.* 18. a. 3.

(2) Id De verit. q. 22. a. 10. *S.* p. 1. q. 59. a. 2.

periori sopra le inferiori; quelle cose spirituali tuttavia non potrebbero divenire oggetto dell'appetito, se non in quanto sono conosciute. Di fatto, non la cosa in sè, ma piuttosto la cosa conosciuta è oggetto della facoltà appetitiva. Poichè dunque, come più sopra fu mostrato, l'immateriale non può essere conosciuto da alcun principio, che operi per organi, così non può neppure, per alcun principio siffatto, divenire oggetto dell'appetito. Si aggiunga, che non ogni conosciuto desta dietro a sè il desiderio; ma quello solamente, che risponde alla natura del conoscente, in quanto o gli reca un godimento, o, sotto qualsiasi altro rispetto, contribuisce alla sua perfezione. Ora noi appetiamo quei beni spirituali precisamente come tali, che ci perfezionano, e siamo eccitati al loro desiderio dalla fiducia, che nel loro possesso troveremo un gaudio purissimo: fiducia, che ci è data da quel medesimo, che già per esperienza sentiamo dal solo desiderarli. Pertanto non sarebbe possibile, che questo appetito pullulasse da un principio, la cui operazione ed il cui essere fossero avvinti ad un corpo; mercecchè un tal principio nè può apprendere nè sentire altro, che le impressioni prodotte negli organi dalle qualità sensibili dei corpi.

Ma neppure il corporeo medesimo è oggetto di un siffatto appetito, se non in quanto noi ravvisiamo in esso proprietà universali, e relazioni ad altro. Che se un organo non può in alcun modo conoscere l'universale e le relazioni, ciò vale principalmente di quell'universale e di quelle relazioni, che qui debbono essere anzi tutto ben considerate: intendiamo le relazioni, in che tutti gli oggetti del nostro appetire

ed operare stanno colla legge morale. La conoscenza di una siffatta relazione, non pure acchiude un' apprensione del bene assoluto, Dio; ma è altresì accompagnata dalla esperienza della sua potenza sopra di noi, e dal diritto, che ha al nostro amore. Ed appunto perchè noi siamo capaci di tendere a quei beni immateriali, e siamo collocati sotto una legge, che ci astringe ad ordinare tutte le nostre azioni ed omissioni al bene assoluto; lo stesso Dio e può e deve divenire oggetto della nostra volontà. Quanto dunque è vero, che Dio, la virtù, la sapienza non possono essere appresi per immagini sensibili, e per impressioni accolte nei sensi; altrettanto è certo, che l'anima, la quale è inclinata e sospira a quei beni, deve essere una sostanza spirituale (1).

806. Ma se l' essenziale differenza dell' appetito volitivo dal sensibile si conosce dal potere il primo tendere allo spirituale ed al divino; forse più apertamente ancora quella differenza si rivela dalla vastità del suo oggetto. Laddove l' appetito sensitivo è circoscritto dal mondo corporeo, e precisamente da ciò, che in esso risponde alle naturali proprietà della sostanza, che appetisce; i confini, tra i quali spazia la volontà, non sono meno estesi di quelli della conoscenza. Egli non vi ha nulla così alto nel cielo o così basso sulla terra; nulla così grave nella vita, o così puerile nei trastulli; nulla così puro nella virtù, o così abbominevole nel vizio, che l' uomo non possa farne oggetto della sua volontà: e ciò non per altra ragione, se non perchè non questo o quel bene, ma il bene, come tale, è il proprio oggetto della nostra volontà.

(1) S. Thom. S, p. 1. q. 80. a. 2.

Per bene cioè, si ha qui da intendere non il bene morale, ma il bene in generale; e quindi quello, che, sotto un qualsivoglia rispetto, si attiene al benessere di una natura, e però può da lei venire appetito. Ora non si dà quasi alcuna cosa, per pessima che del resto possa essere per sè, la quale non possa in qualche maniera, nel senso esposto, essere buona od almeno parere. Lo scredente precipita in tremenda sventura, ma egli ne palpa il suo orgoglio; la cristiana rassegnazione esige dolorosi sacrifizii, ma essa innalza l'anima ai beni eterni; una parola mordace ferisce il cuore del nostro fratello, ma essa ci porge il destro di mettere in mostra la nostra arguzia. Che dunque noi possiamo volere qualsiasi cosa, la quale, sotto qualsiasi rispetto, ci rechi soddisfacimento, di ciò non può trovarsi altrove la ragione, che nell'essere oggetto della nostra volontà, non una specie determinata di bene, sì il bene in generale. E però con ragione in questo appunto si colloca la essenziale differenza tra le facoltà sensitive e le ragionevoli. Qualunque facoltà appetitiva non può essere desta all'atto, se ciò non è pel bene conosciuto; e però debbono anche le nature sensitive conoscere, in qualche maniera, il bene, e distinguerlo dal suo contrario. Ma siccome il senso conosce bensì *molto che è,* senza tuttavia conoscere *che è;* così conosce ancora molto *che è buono,* senza tuttavia conoscere *che è buono.* Esso cioè sperimenta nelle cose quelle proprietà, onde esse cose gli sono buone: e così distingue il dolce dall'amaro, il duro dal morbido; ma non per questo giudica, che una cosa per tali proprietà sia buona. A ciò non è atta, che una natura intel-

lettiva: questa riferisce a sè le cose, in ragione delle loro proprietà, come tali, che in alcun modo rispondano alla propria sua essenza. L' intelletto non conosce solamente *questo o quello, che è buono;* ma conosce altresì *che è buono,* ed in qual misura è; ed in sèguito a questa cognizione la volontà appetisce (1). Come dunque la conoscenza sensitiva è ristretta ad una sola specie di cose: alle corporee cioè, in quanto, per le loro parvenze, quelle possono essere sperimentate: l' intellettuale, e converso, si distende a tutto l' essere; così l' appetito sensitivo ha per obbietto questo o quel bene materiale, rispondente alla natura, che appetisce: l' intellettuale ha tutto il bene (2).

Quanta poi, per questo, sia la precellenza della

(1) Cum omnia procedunt ex voluntate divina, omnia suo modo per appetitum inclinantur in bonum, sed diversimode. Quaedam enim inclinantur in bonum per solam naturalem habitudinem absque cognitione, sicut plantae ad corpora inanimata: et talis inclinatio ad bonum vocatur appetitus naturalis. Quaedam vero ad bonum inclinantur cum aliqua cognitione; non quidem sic quod cognoscant ipsam rationem boni, sed cognoscunt aliquod bonum particolare, sicut sensus, qui cognoscit dulce et album et aliquid huiusmodi. Inclinatio autem hanc cognitionem sequens dicitur appetitus sensitivus. Quaedam vero inclinantur ad bonum cum cognitione, qua cognoscunt ipsam boni rationem, quod est proprium intellectus; et haec perfectissime inclinantur in bonum. *S. Thom. S. p.* 1. *q.* 59. *a.* 1.

(2) Activum oportet esse proportionatum passivo et motivum mobili. Sed in habentibus cognitionem vis apprehensiva se habet ad appetitivam sicut motivum ad mobile: nam comprehensum per sensum vel imaginationem vel intellectum movet appetitum intellectualem vel animalem. Apprehensio autem intellectiva non determinatur ad quaedam, sed est omnium: unde et de intellectu possibili Philosophus dicit in l. 3. de anima t. 10. quod est quo est omnia fieri. Appetitus igitur intellectualis substantiae est ad omnia se habeat: Hoc autem est proprium voluntatis, ut ad omnia se babens: unde et l. 3. Ethic. c. 5. Philosophus dicit, quod est possibilium et impossibilium. *Id Cont. Gent. l.* 2. *c.* 47. *Cf. S. p.* 1. *q.* 80. *a.* 2. *De verit. q.* 15. *a.* 3.

natura intellettiva, si può vedere principalmente da due capi. Dalle date spiegazioni si raccoglie bensì prima soltanto, che una natura intellettiva può tendere a tutto, che, per qualsivoglia rispetto, le sia bene; e vuol dire, che o le reca soddisfacimento, o la perfeziona. Ma perciocchè ogni natura trova la sua altissima perfezione ed il suo massimo soddisfacimento nella piena attuazione delle sue più nobili facoltà, e la natura intellettiva è capace di conoscere Dio; una siffatta conoscenza non pure appartiene ai beni, cui essa natura può volere; ma deve essere il supremo suo bene: cioè a dire la sua felicità sarà posta nel possesso intellettivo di Dio (1). Così in quella proprietà del volere, per la quale *il bene* è il suo oggetto, noi troviamo la ragione, onde possiamo tendere a Dio, alla virtù, alla sapienza. Di più in questa stessa proprietà ha sua radice l'altra prerogativa dell'appetito intellettuale: val quanto dire la sua libertà; e di qui dalla considerazione dell'oggetto siamo condotti a considerare la condizione stessa della volontà.

807. Per dimostrare dalla libertà della volontà la sua assoluta differenza da quell'appetito, che è legato ai sensi, S. Tommaso, pria di tutto, propone un paragone della creatura col Creatore. All'altezza ed alla dignità di Dio appartiene, che egli muova, inchini e regga tutto, senza essere mosso, inchinato e retto da alcuno. Quanto più dunque una natura creata è in istato di determinarsi da sè, tanto è più alto il grado di perfezione, in cui trovasi collocata. Di qui noi possiamo, anche nelle sostanze non viventi, considerare questa proprietà, siccome una, benchè re-

(1) Cf. S. Thom. Cont. Gent. l. 3. c. 25. S. p. 1. 2ae. q. 1. a. 8.

motissima, somiglianza con Dio; che esse cioè hanno una propria attività: e quindi altresì, per la medesima loro natura, una determinata inclinazione, e non sono mosse solamente per esterno impulso. Molto maggiore, diciamo così, indipendenza troviamo nei bruti, perchè essi hanno in loro stessi, per la conoscenza, ciò, che determina la moltiplice loro attività; ma pure l'inclinazione, onde sono determinati, non è in loro potere: mercecchè, appresa che abbiano alcuna cosa rispondente alla loro natura, sono necessitati a proseguirla. In noi troviamo la facoltà di volere e non volere la cosa conosciuta, che può essere oggetto del nostro appetito; e per conseguenza la facoltà di dominare per la volontà le nostre inclinazioni, e di determinare il nostro operare non meno, che il nostro omettere (1).

Questa prerogativa, onde le creature intellettive, per la libertà dell'arbitrio, sono dotate, è così insigne, che, secondo la dottrina dei Padri della Chiesa, specialmente per ragione di quella, l'uomo è chiamato espressiva immagine di Dio. Dalla quale non mediocre propinquità alla perfezione divina, noi dobbiamo altresì inferire, che una volontà, la quale ha il potere di determinare sè stessa, deve essere essenzialmente diversa dalla facoltà appetitiva, che è determinata dall'apprensione e dall'istinto, e che, pro-

(1) Natura rationalis, quae est Deo vicinissima, non solum habet inclinationem in aliquid sicut habent inanimata, nec solum movens hanc inclinationem quasi aliunde ei determinatam, sicut natura sensibilis; sed ultra hoc habet in potestate ipsam inclinationem, ut non sit ei necessarium inclinari ad appetibile apprehensum, sed possit inclinari vel non inclinari; et sic ipsa inclinatio non determinatur ei ab alio, sed a se ipsa. *De verit. q.* 22 *a.* 4.

priamente per questo, deve mettere capo in una natura immateriale. Perciocchè appunto l' essere legato, il non avere padronanza di sè, la dipendenza da altri sono condizioni proprie delle cose materiali; e dove troveremo noi mai la ragione, perchè l' appetito sensitivo è determinato dalle impressioni, a cui l' organo soggiace, se non nell'essere anche il principio di questo dipendente dalla materia, che è il suo sostegno? Ma per meglio dimostrare, che, per contrario, la volontà, per la sua libertà, si rivela potenza immateriale, gli Scolastici consideravano profondamente ciò, che alla libertà del volere si richiede.

La libertà, dicevamo testè, mette capo in quella proprietà del volere, in virtù della quale questo non ha per oggetto l' uno o l' altro bene, ma il bene in generale. Per questa ragione è bensì necessitata la volontà a volere ciò, che sotto tutti i rispetti le appare bene, e non può volere ciò, che sotto nessun rispetto le appare tale; ma a riguardo di tutto il resto, che per un lato le si mostra bene, e per l' altro no, essa, se guardiamo solo la sua natura, è indeterminata. Dovendo dunque venire determinata, la sua libertà consisterà appunto nel poterlo fare da sè; e lo fa, in quanto il volente elegge, e pronunzia, all' ora stessa, un giudizio, se la cosa sia da volersi, oppure no. Può bene esso conoscere, che, secondo una norma universale, sia questa la legge morale, sia qualche regola di prudenza, la cosa non è da volersi; può tuttavia, se vuole, appigliarsi a quella: ma lo può solamente col pronunziare, essere, con tutto ciò, nel dato caso, bene per lei volere la cosa (1); e può

(1) S. Thom. de verit. q. 24. a. 2.

perfino questo bene non consistere in altro, che nella soddisfazione trovata nell'operare a capriccio: *stat pro ratione voluntas*. Ora una cosiffatta elezione presuppone, che il volente sia conscio di sè; che faccia oggetto della sua considerazione il proprio volere ed operare; che conosca il fine, pel quale opera, e le norme, che lo guidano; e che da ultimo conosca l'oggetto nelle diverse sue attinenze a sè medesimo, a quel fine ed a quelle norme. Siccome pertanto si è dimostrato, che tutto codesto conoscere, riflettere ed esaminare è affatto impossibile a trovarsi in un principio, che operi negli organi; così dobbiamo eziandio conchiudere, che la volontà non potrebbe avere alcuna libertà, se non appartenesse ad un principio immateriale, che esercita la sua attività in sè medesimo (1).

Potrebbe qui nondimeno opporsi, che, siccome più sopra fu detto, anche nei bruti si dà un tal quale

(1) Arbitrium idem est, quod iudicium, ad cuius nutum ceterae virtutes moventur et obediunt. Indicare autem illius est, secundum rationem completam, cuius est discernere inter iustum et iniustum, et inter proprium et alienum: nulla autem potentia novit, quid iustum et quid iniustum, nisi illa sola, quae est particeps rationis et nata est cognoscere summam iustitiam, a qua est regula omnis iuris: hoc autem solum est in ea substantia, quae est ad imaginem Dei, qualis est tantum substantia rationalis. Nulla enim substantia discernit, quid proprium et quid alienum, nisi cognoscat seipsam et actum suum proprium: sed nunquam aliqua potentia seipsam cognoscit vel supra seipsam reflectitur, quae sit alligata materiae. Si igitur omnes potentiae sunt alligatae materiae et substantiae corporali praeter solam rationalem, sola illa est, quae potest se super seipsam reflectere; et ideo ipsa sola est, in qua est plenum iudicium et arbitrium in discernendo.

S. Bonav. in l. 2. Dist. 25. p. 1. a. 1. q. 1. Cf. S. Thom. De verit. q. 22. a. 4. q. 24. a. 2. Cont. Gent. l. 2. c. 48, dove tutti i punti particolari di questa dottrina sono diffusamente esaminati.

giudizio delle cose (n. 135), e che anche essi non sempre sono determinati ad appetire dalla sensazione del piacevole e dello spiacevole; ma piuttosto dall' apprensione dell' utile e del necessario (n. 34.). Ma vedendo noi, che codeste attitudini, in ogni specie di bruti, sono ristrette ad operazioni peculiarmente determinate; ed osservando, oltre a ciò, che tutti gli individui della stessa specie, in tutti i tempi ed in tutti i luoghi, fanno alla stessa maniera ciò, che fanno ad uno scopo, ne dobbiamo, senza più, inferire, che essi sono guidati non da una libera riflessione, nè da elezione conseguente a quella, ma, da un impulso indeliberato, il cui principio chiamiamo Istinto, sono determinati in modo non guari diverso da quello, onde le creature inanimate vengono determinate dalle leggi, alle quali la loro attività è legata (1).

Finalmente non è da preterire, che la volontà dell' uomo può resistere a qualunque influsso della natura creata. Per prepotenti che siano le piacevoli o le spiacevoli sensazioni, l' uomo rimane libero a volere l' opposto di ciò, a cui quelle lo sospingono, salvo che il dolore l' opprima, od il piacere lo inebrii per guisa, che non sia più capace di riflessione: in questo caso, cessa, coll' uso della ragione, non che il libero, ogni volere, e subentra in suo luogo l'ap-

(1) Recte consideranti apparet, quod per quem modum attribuitur motus et actio corporibus naturalibus inanimatis, per eumdem modum attribuitur brutis animalibus iudicium de agendis: sicut enim gravia et levia non movent se ipsa, ut per hoc sint causa sui motus; ita nec bruta indicant de suo iudicio, sed sequuntur iudicium sibi a Deo inditum; et sic non sunt causa sui arbitrii nec libertatem arbitrii abbent. *S. Thom. de verit. q. 24. a. 1. V. Theologia antica Vol. I, p.* 248.

petito solamente sensitivo. Ora una tale libertà e prevalenza, sopra tutte le forze della natura, non può concepirsi, se non in quanto la volontà metta la sua radice in un principio non materiale, ma essenzialmente diverso da ogni cosa corporea. Perciocchè qualunque forza, che operi in un organo così, che la diventi con quell' organo un solo principio, può eziandio da impressioni esterne venire nella sua attività impedita, od anche essere necessitata alla medesima. Ciò ne è confermato da quello, che sperimentiamo ogni giorno in noi stessi, ed in tutte le nature organiche: dal che si comprende, che un siffatto principio, appunto perchè è corporeo, deve partecipare eziandio alla dipendenza ed alla mutabilità dei corpi (1).

Dopo tutto ciò, abbiamo il diritto di dichiarare come al tutto destituta di fondamento l' accusa, mossa alla Scolastica, di avere non dimostrata, ma solamente presupposta la essenziale differenza, che dispaia l' anima ragionevole dalla sensitiva.

CAPO II.

DELLA UNIONE DELL' ANIMA COL CORPO.

I.

Esposizione delle diverse sentenze per questo capo.

808. Quantunque si sia dovuto da noi far motto, più di una volta, della dottrina degli Scolastici, intorno alla reale unità della umana natura, e della opposta opinione, prodotta a' nostri giorni principalmente nella scuola gunteriana; non possiamo tuttavia qui preterire di determinare più precisamente quello, che è capitale

(1) Suarez. De anima. l. 1. c. 9. n. 35.

in questa controversia, e di volgere perciò un guardo alle diverse opinioni, che furono stabilite, intorno alla umana natura medesima.

Noi distinguiamo tutte le nature, conosciute sopra la terra, secondo i quattro gradi di perfezione: *Essere, Vivere, Sentire, Pensare.* Alle nature inorganiche si avviene solamente l'essere: esse sono sostanze corporee senza più; nelle piante, oltre a questo, troviamo la vita; nei bruti, il sentire; nell' uomo, il pensare. Ora si può muovere la quistione se quello, onde una natura è costituita in grado più alto, il bruto, esempligrazia, nel sensitivo, sia distinto realmente, ovvero solo nel nostro pensiero, da quello, che le conferisce la perfezione del grado inferiore. Se questa distinzione reale è affermata, avremo nelle piante un doppio principio, nei bruti un triplice nell' uomo un quadruplice. Abbiamo già ponderate altrove le ragioni, per le quali una siffatta multiplicità non è da ammettersi nelle sostanze naturali (nn. 707. e segg.); ma abbiamo altresì notato, che quasi l' intera Scolastica tenne lo stesso dell' uomo. Il medesimo principio, che fa dell' uomo una natura pensante, gli conferisce, secondo questa dottrina, tutte altresì le perfezioni, che noi scorgiamo nei gradi inferiori a lui, costituendolo, in un medesimo, sensitivo, vivente e sostanziale.

La più recisa opposizione a questa dottrina si trova in una opinione, la quale fu sostenuta non solo da Platone, ma eziandio da alcuni filosofi del medio evo (1). A tenore di quella, si darebbe nell' uomo un

(1) Philipon. de anima; l. 1. text. 91. Iandun.; de anima l. 1. q. 12. Paulus Venet. Summa; de anima. c. 5.

triplice principio vitale: uno vegetativo solamente, uno senziente ed uno anima pensante; e poniamo, che i parteggiani di quella sentenza non ispiegassero chiaramente la relazione, in che trovasi il corpo verso queste tre anime; è tuttavia assai conforme alla maniera della loro specolazione il pensare, che esso corpo dovess' essere una natura sussistente; tanto che avendo in sè il principio dell' essere, fosse innalzato, mercè le predette anime, alla partecipazione della vita.

Maggiore sequela trovò l' opinione, la quale distingue nell' uomo solamente due anime: oltre l' intellettiva o spirituale, la sensitiva, che venne medesimamente considerata come principio della vita organica. Ma perciocchè anche da questa opinione si attribuisce al corpo un essere sostanziale, indipendente dall' anima; però si mantengono tre principii: e però l'opinione stessa fu qualificata per *Tricotomia*. Benchè poi questa fosse già abantico più o meno dominante in Oriente; pare tuttavia, che, nelle scuole occidentali, trovasse una qualche aderenza, principalmente in grazia della filosofia platonica. Perciocchè i SS. Padri rimproverano all'eretico Apollinare appunto l'avere imparato da Platone quella distinzione tra l' anima e lo spirito. Oltre gli Apollinaristi, i Manichei, e Fozio si giovavano di quella sentenza, per ispianare la via ai loro errori; e quantunque si potesse a quella contrapporre con ragione la unanime dottrina dei Padri, ci fa nondimeno sapere S. Girolamo (1), che, in quei primi secoli della Chiesa, anche dotti di sincera Fede si lasciavano indurre ad abbracciarla. Ma poichè la Chiesa, nel quarto Concilio di Costantinopoli, pro-

(1) Epist. 130. ad Hedib. q. 12.

nunziò, come dottrina di Fede, l' unità numerica dell'anima umana, e poscia il Concilio di Vienna ebbe rinnovata, sotto altra forma, quella definizione, non potè più, tra i Cattolici, aver luogo alcuna diversità di opinione per questo rispetto. Tra gli Scolastici solo il settario Occamo può essere citato, come sostenitore della Tricotomia. Egli pretendeva, avere bensì la Chiesa condannata l' opinione di due anime ragionevoli: una buona, l' altra cattiva; ma non di due, delle quali l' una fosse ragionevole, l' altra sensitiva; e così s'immaginava di sottrarsi a quella condanna. Per altro, ammettendo egli bensì nel corpo, come tale, una propria sua forma sostanziale, ma un solo principio per la vita vegetativa e sensitiva, è manifesto, che per lui si davano nell' uomo tre diversi principii: il corpo cioè, l' anima e lo spirito (1). Oltre all' Occamo, appena sarà, che si possa nominare qualche altro scienziato, che abbia aderito a quella opinione (2); e tut-

(1) Quodl. 2. q. 10. et 11.

(2) Ugo Cavello, il quale, senza abbracciare l' opinione dell' Occamo, si provò a scolparla, nomina (suppl. disp. 1. sect. 7.) i seguenti: Mayron. 2. Dist. 17. q. un Mirand. l. 33. evers. sing. certi s. 2. Thomas Garbius l. tr. 5. – L' Estio certamente va molto più oltre. Egli scrive: Utrum autem ea duo (spiritus et anima) re ipsa, an vero, quod magis receptum est, sola ratione distinguantur, philosophi disputant. In epist. 1. ad Thess. c. 5. v. 23. Ma queste ultime parole gittate così, senza molta considerazione, non meritano di essere tenute in alcun conto. Dicemmo: *senza molta considerazione;* perciocchè come potea l' Estio indicare quale semplice controversia filosotica ciò che nel suo tempo non meno, che nei secoli anteriori era riguardato come un punto dottrinale teologico? S. Tommaso nel suo commentario appunto sopra quel luogo della Scrittura dice: Occasione verborum istorum dixerunt quidam, quod in homine aliud est spiritus et aliud est anima, ponentes duas in homine animas: unam, quae animat, aliam, quae ratiocinatur. Et haec sunt reprobata in ecclesiasticis dogmatibus. Unde sciendum est quod haec

tavolta un moderno scrittore parla della Tricotomia, come se la fosse stata la dottrina prevalente nel medio evo (1).

Nel nuovo tempo ha preso voga una sentenza, la quale ammette bensì similmente nell' uomo un doppio principio, per modo nondimeno, che all' inferiore si attribuisca la sola vegetazione. Secondo questa, avrebbe il corpo la sua propria vita, e l' anima sarebbe il principio comune delle apprensioni sensibili e delle conoscenze intellettive (2). Da ultimo non mancano dei filosofi, i quali riconoscono l' anima per unico principio di tutta la vita, anche della semplicemente organica, senza riguardarla perciò siccome forma sostanziale; e piuttosto concedono al corpo un essere, nel quale esso sussista in sè indipendentemente dall' anima. Colla quale opinione ha qualche affinità quella, onde Duns Scoto si separò dalla comune dottrina (3). Anch' egli si avvisò, doversi bensì tener fermo, che, in tutte le nature viventi, l' unico principio della vita sia la forma sostanziale; ma giudicò, che questa, perchè la materia sia disposta ad unirsi coll' anima, già presupponga una certa forma, la quale sia diversa da quella dei corpi inorganici.

809. Per diffinire anche più recisamente queste

non differunt secundum essentiam, sed secundum potentiam..... Similmente parlano gli altri Teologi (Caiet. Greg. de Val. et alii in Sum. S. Thom. p. 1. q. 76. Suar. Metaph. Disp. 15. sect. 10. De anima l. 1. c. 12.) E questi notano pure l' universalità di questa dottrina. Con quale diritto adunque le contraddice l' Estio, senza recarne alcuna ragione od alcun documento?

(1) Dr. Merten Grundriss der Metaphysik (schizzo della Metafisica) pag. 112.

(2) Storchenau. Psychologia n. 171. Antrop. p. 299.

(3) In l. 4. Dist. 11. q. 3.

diverse opinioni, e le attinenze che passano tra loro, non sarà inutile rivocarsi alla memoria i giudizii, anticamente stabiliti, intorno all' *Unità* della umana natura. Se nel corpo si riconosce una vita, sussistente ed indipendente dall' anima, od anche solo un essere sussistente, ciò basta, secondo i principii dell' antica filosofia, perchè l' unità della natura umana cessi di essere reale. Quello poi, che sia codesta unità reale, si può ottimamente determinare pel concetto della natura. La natura concepita, non come contrapposto dello spirito, ma come la essenza di qualsiasi cosa, non si distingue dalla essenza, se non in quanto è appresa, prossimamente e nel proprio senso, come principio dell'attività, e quindi, come il fondamento, in cui tutte le facoltà e forze hanno radice: laddove l' essenza è pensata primamente come principio dell' essere. Ma poichè non può darsi alcun essere, che non sia dotato di qualche attività, dovrà altresì l' essenza venire riguardata, come fondamento delle forze, e così essa è il medesimo, che la natura (n. 91.). Di quì è manifesto, che al corpo non si può attribuire alcun essere, e meno ancora alcuna vita, che sia indipendente dall' anima, senza ammettere altresì nel corpo stesso una essenza, per la quale esso sussista per sè, ed una natura, per la quale per sè operi. Ora, come fu mostrato nel Capo precedente, e come è eziandio concesso da tutti i filosofi, le cui sentenze testè recammo, molto più l' anima ha un essere ed una vita sussistente; di che segue, che, tra questi due principii sostanziali, può bensì essere possibile un collegamento, mediante un qualsiasi commercio, ma una vera unità di natura non mai. Codesto collegamento può, senza

dubbio, chiamarsi reale, fisico, sostanziale, in quanto amendue le sostanze starebbero in fisico contatto tra loro; ma non si potrà chiamare essenziale o naturale nel senso, che dal corpo e dall'anima venga costituita una essenza od una natura.

Molti dei filosofi, le cui sentenze menzionammo, concedono questa illazione. Platone di fatti definisce l'uomo: *Un' anima dotata d' intelletto, la quale si serve di un corpo*. Egli cercò dunque la essenza dell' uomo unicamente nello spirito, e pensò, che questo si attenesse al corpo nella maniera, onde un artista adopera il suo strumento (1): e molti Arabi ed altri filosofi in ciò lo seguitarono. Ma la Scolastica rigettò, con grande unanimità, quella opinione, anche prima che potesse citarsi contro di quella la definizione del Concilio di Vienna (an. 1311.). Come già il Concilio di Costantinopoli aveva dichiarato, che l' uomo, secondo l' insegnamento della Scrittura, non ha, che una sola anima (2); così a Vienna, contro Paolo Oliva, fu definito, che quest' unica anima, dotata d' intelletto, è, secondo la sua essenza, la forma del corpo (3).

(1) Alcibiades I, circa finem.

(2) Vetere et novo Testamento unam animam rationalem et intellectualem (μίαν ψυχὴν λογικήν τε καὶ νοεράν) habere hominem docente et homnibus Deiloquis patribus et magistris Ecclesiae eandem opinionem asseverantibus, in tantum impietatis quidam malorum inventionibus dantes operam devenerunt, ut duas eum habere animas impudenter dogmatizare et quibusdam irrationabilibus conatibus per sapientiam, quae stulta facta est, propriam haeresin confirmare pertentent. Itaque etc. *Conc. gener. VIII. Constant. IV. Act.* 11.

(3) Doctrinam omnem seu positionem temere vertentem in dubium, quod substantia animae rationalis seu intellectualis vere et per se humani corporis non sit forma, velut erroneam ac veritati catholicae fidei inimicam hoc sacro approbante Concilio reproba-

Con ciò l' unicità dell' anima era di nuovo pronunziata; ma, allo stesso tempo, la sua relazione al corpo veniva più espressamente stabilita. Se l'anima razionale è immediatamente, per la propria sua essenza *(per se et essentialiter)*, la forma del corpo; allora essa è tale, non perchè, per un commercio col corpo, innalza l' essere ed il vivere di questo, già per un'altra anima o forma determinato; ma è tale, perchè essa anima determina la materia, onde consta il corpo, all' essere ed alla vita, che sono proprii del corpo umano. Ora un siffatto principio determinante costituisce di necessità col determinato una natura ed una essenza. Il corpo, solo in unione coll' anima, può essere principio di attività; e se l' anima ne ha una per sè, questa è meglio enunziata dell' uomo, composto di anima e di corpo, che non dell' anima solamente. Così la Scolastica.

810. Alcuni moderni scienziati, i quali aderiscono più o meno alla naturale filosofia cartesiana, si pensano, come tosto vedremo, di poter mantenere al corpo un proprio principio di essere e di vita, senza che per questo debbano negare la reale unità della natura umana. Non così il Günther. Il Cartesio, ritornando anche in ciò alle opinioni platoniche, aveva attribuito alla sola anima, non pure il conoscere ed il volere intellettuale, ma eziandio l' apprendere e

mus: definientes, ut cunctis nota sit fidei sincerae veritas ac praecludatur universis erroribus aditus, ne subintrent, quod, quisquis deinceps asserere, defendere seu tenere pertinaciter praesumpserit, quod anima rationalis seu intellectiva non sit forma corporis humani per se et essentialiter, tanquam haereticus sit censendus. *Conc. gener. XV. Viennense.*

l'appetire sensitivo (1). Il corpo era per lui, come i bruti e tutte le altre sostanze naturali, una morta macchina, quantunque moventesi incessantemente. Con questa doveva l'anima avere, nel cervello, un intimo congiungimento, ed, in sèguito a questo, essere affetta, pei movimenti cagionati nel corpo, da interne od esterne impressioni; ma doveva altresì essere in grado di muovere, per la sua volontà, le membra del corpo (2). Egli vuole bensì, che le interne e le esterne sensazioni, finchè sono solamente sensazioni, cioè non sono ancora rappresentanze o tendenze determinate, siano considerate, come operazioni ed apparenze, che in un medesimo appartengono allo spirito ed al corpo; ma tuttavia ciò vuole solamente, perchè con quelle sensazioni è legato un moto od un mutamento nell'organo del corpo, ora come cagione, ora come effetto, e non già anche perchè il corpo senta in unione coll'anima (3).

(1) Perciocchè quando egli definisce l'anima per *res cogitans* prende il *cogitare* in senso largo. Cogitationis nomine intelligo illa omnia, quae nobis consciis in nobis fiunt, quatenus eorum in nobis conscientia est: atque ita non modo intelligere, velle, imaginari, sed etiam sentire idem est hic, quod cogitare. *Princ. philos. p.* 1. *n.* 8.

(2) Ibid. p. 4. n. 189. et seqq. Cf. Medit. VI.

(3) Non autem plura quam duo summa genera rerum agnosco; unum est rerum intellectualium sive cogitativarum h. e. ad mentem sive substantiam cogitantem pertinentium; aliud rerum materialium sive quae pertinent ad substantiam extensam, hoc est ad corpus. Perceptio, volitio omnesque modi tam percipiendi quam volendi ad substantiam cogitantem referuntur; ad extensam autem magnitudo.... figura, motus..... Sed et alia quaedam in nobis experimur, quae nec ad solam mentem nec etiam ad solum corpus referri debent, quaeque, ut infra (p. 4. n. 189.) suo loco ostendetur, ab arcta et intima mentis nostrae cum corpore unione profisciscuntur; nempe

Nello avere pertanto il Cartesio assegnato bensì al corpo un proprio essere, ma non una propria vita, trova il Günther il grande suo sbaglio, del quale molto spesso fa ricordo. Secondo il Cartesio, lo spirito e la natura stanno tra loro, come il vivente ed il non vivente, il pensante e l' esteso. Come dunque lo Spinoza adoperò queste definizioni, per ricondurre il pensiero e la estensione, come attributi, all' unica sostanza, che si manifesta in quelli; così era con ciò ancora dischiusa la via al nuovo Panteismo, il quale definisce la relazione della natura allo spirito, come quella dell'oggetto al soggetto. Di fatti (così il Günther ci spiega questo trapasso) poichè una volta fu conosciuto, che tutto l' essere deve pensare, e che il puro obbiettivo appartiene all' impossibile, ne dovea seguitare, che, dandosi solo un principio, che pensa, lo spirito; tutto il resto si deve riferire a quello, come l'apparenza, nella quale esso medesimo diviene oggetto (1). E così la essenziale differenza tra lo spirito e la natura, tra l' uomo e le sostanze naturali, era di nuovo sparita. Tuttavolta, secondo l' avviso del Günther, fu grande il merito del Cartesio, per avere, non solo conosciuta e pronunziata quella essenziale differerenza, ma dimostratala eziandio dalla coscienza di sè, e messala a fondamento della specolazione. Si deve dunque tenere fermo il piede sopra questo fondamento, schivando nondimeno lo sbaglio del Cartesio. Ma come schivarlo? La mercè dell' immortale

appetitus, famis, sitis etc. itemque commotiones sive animi passionata, quae non in sola cogitatione consistunt, ut commotio ad iram etc. ac denique sensus omnes, ut doloris, titillationis, lucis etc. Princ. p. 1. n. 48.

(1) Eurist. ed Herm. pag. 245.

principio della nuova filosofia. Sussistente è l'anima, sussistente il corpo dell' uomo: in ciò il Cartesio disse bene; ma appunto perciò il corpo ottiene la sua propria vita, ed il suo proprio pensiero; stantechè ogni essere è destinato a divenire pensante. Vige pertanto nell' uomo, tra lo spirito e la natura, non solo una vicendevole e viva azione, sì eziandio un reale e sostanziale congiungimento; ma non per questo eziandio alcuna unità reale; perciocchè fin tanto, che la differenza tra i due principii vitali è pensata, come qualitativa (essenziale), la loro unità non potrà essere pensata, che come formale. Questa poi non è perciò un semplice astratto, ma è vivente, e viene al reale contrapposta come formale, perchè ha luogo non nell' essere, ma nella forma; cioè nella coscienza « Le coscienze, i processi del conoscere, si penetrano a vicenda, e vengono innalzati alla unità. » « Può dunque anche lo spirito essere chiamato forma della natura; ma non perchè essa natura, come tale, sia destituta di forma: sì perchè compie la sua forma nel reale e sostanziale suo congiungimento collo spirito, senza pure cessare di potere essere un principio vitale (una sostanza) distinta dallo spirito » (1).

811. Se paragoniamo le opinioni del Günther e del Cartesio colle altre, di cui più sopra fu parola, troveremo, che il Cartesio si accosta alla menzionata in ultimo. Questa assegna al corpo un essere sussistente da sè, ma considera l' anima, come l'unico fondamento di tutta la vita. Rimane tuttavia in piedi la non piccola differenza; che in questa teorica cioè

(1) Ibid. p. 195. Proped. V. I, pp. 291. 238. Convito di Pellegr. pp. 465. e segg.

il corpo, quantunque senza vita, non è per questo senza una propria attività. Si giudica dunque di dovere ammettere, tra il corpo e l' anima, una unione siffatta, che, in virtù di una compenetrazione delle forze di entrambi, l' uomo diventi una sostanza unica vivente; laddove pel Cartesio lo spirito alberga nel corpo, senza veramente avvivarlo. Ma il sistema del Günther ha strettissima parentela colla Tricotomia, notantemente quale questa fu sostenuta dal nominalista Occamo. Vero è, che si è forte protestato e spesso ancora ripetuto, che, secondo il Günther, la natura dell' uomo non contiene tre elementi: il corpo l' anima e lo spirito, ma solamente due; stantechè il corpo e l' anima non possono essere considerati nè come separati, nè come separabili: e piuttosto (quasi come in ogni corpo, la materia e la forza, e nella pianta, la materia ed il principio plastico) formano una propria sostanza naturale, che si potrebbe chiamare corpo sensato, corporeità *psichica,* od anche *corpoanima* (1). Ma eziandio l' Occamo asseverava fin dal suo tempo, che il principio psichico *(anima sensitiva)* non era diverso dal plastico *(anima vegetativa);* e che però quando egli ammetteva nel corpo una propria forma, questa tuttavia era tale, che preparava bensì la materia ad essere avvivata, ma non per questo ne faceva un principio per sè sussistente; talmente che, anche secondo lui, nè il corpo, nè il principio, che sensitivamente lo avviva, avrebbero potuto sussistere separati. Ma noi dubitiamo forte, che anche i vecchi Tricotomisti avrebbero fatta difficoltà a riconoscere

(1) V. Eur. ed Era. pp. 180. 196. Knoodt, *Günther e Clemens,* pag. 25.

il corpo e l'anima (intendi sensitiva), come una sostanza; in quanto il punto batteva principalmente quì, che la vita sensitiva del corpo non si voleva da essi derivare dallo spirito, come da suo principio. Una differenza di maggiore rilevanza dimora piuttosto in questo, che pel Günther il corpo sensitivo è bensì un individuo; ma non per questo è sostanza: piuttosto è solo un particolareggiamento, e quindi un'apparenza di quell'unica sostanza, che giace al fondo di tutti gli esseri naturali.

La dottrina gunteriana pertanto si trova nella massima opposizione con quella degli Scolastici. Perciocchè questa, dichiarando l'anima per forma sostanziale del corpo, faceva dipendente da lei, non pure ogni vita ed ogni attività, ma eziandio l'essere sostanziale del corpo, in quanto tale: cioè in quanto corpo umano. Quindi l'antica Scuola, in questo punto, fu dal Günther con molta forza impugnata. In tutte le opinioni, da noi paragonate tra loro, era affermata la differenza sostanziale tra lo spirito e la natura; e con ciò, esse si collocavano tutte contro la specolazione panteistica, nella quale, sia in maniera materialistica, sia in idealistica, lo spirito e la natura sono rivocati ad un solo principio. Ora afferma il Günther, che, nella dottrina degli Scolastici, quella essenziale differenza è tolta via, e viene trasformata in una differenza solo di gradi. Perciocchè, quando non pure si nega la vita alla natura, come fece il Cartesio, ma si giudica, oltre a ciò, l'anima intellettiva per forma del corpo; allora si viene ancora ad asserire, che il principio, da cui la materia al di fuori, cioè la natura è avvivata, è un medesimo col principio pensante nell'uomo. Il risul-

tamento di una siffatta specolazione doveva essere l'*Ilozoismo*, dal quale non vi è, che un passo al compiuto Panteismo (1). Che dunque lo spirito umano non venga all'essere per generazione, nè finisca per morte, ma che, creato da Dio, sia immortale, codesto si è tenuto fermo a tenore della Fede cristiana; ma si è tenuto in contraddizione con quella teorica (2).

Ora è nostro còmpito non solo il difendere la dottrina scolastica da sì gravi accuse, ma di dimostrare altresì l' intima sua verità di rincontro alle contrarie opinioni. Ma non però ci sarà uopo sommetterle, una per una, ad esame. Di fatti, per ciò che si attiene a quella, che distingue nell' uomo tre principii vitali, crediamo di avere abbastanza provato, che, in una medesima natura, il principio della vita sensitiva non può essere, in alcun modo, distinto da quello della vegetazione (nn. 707 e segg.). Perciocchè quantunque ivi da noi si trattasse dei bruti, tutti nondimeno gli addotti argomenti hanno lo stesso valore a rispetto dell' uomo. La vita dunque organica e la sensitiva debbono certamente ripetersi dallo stesso principio. Che se è così, crolla eziandio quella sentenza, la quale attribuisce veramente ad una medesima anima l'attività sensitiva e l' intellettuale; ma, per la vegetazione, ammette nel corpo un proprio principio vitale. Il Cartesio si scosta da questa opinione, in quanto nella vegetazione non riconosce alcun principio di vita, ma unicamente moto meccanico; e con precisione maggiore insegna, che l' anima sente sì nel corpo, ma non per questo insieme al corpo: il qual punto do-

(1) Conv. di Pellegr. p. 461.
(2) Proped. Vol. I, p. 374.

vrà da noi essere precipuamente trattato. Che se sarà provato, che il corpo e l' anima costituiscono una sola natura sensitiva: cosa che il Günther afferma con noi contro del Cartesio; dovrà da noi affermarsi più oltre ciò, che il Cartesio concede contro del Günther: che cioè l' anima senziente col corpo, non è distinta, come un altro principio, dallo spirito pensante. Con ciò dunque sarebbe ancora confutata la sentenza tricotomistica; e, come la disquisizione stessa mostrerà, colla unità della umana natura, sarà medesimamente provata l'unione dell' anima col corpo a maniera di forma sostanziale. Per giustificare finalmente la dottrina degli Scolastici, contro quelle opinioni, che riguardano nell' uomo il sustrato materiale, come una sostanza in sè compiuta, basterà esaminare alquanto più di proposito il modo, onde lo spirito è forma sostanziale del corpo.

II.

Della unione di sostanza spirituale e corporea in generale.

812. Colla scorta di S. Tommaso (1), cominciamo la presente investigazione da questa quistione generale, la quale è molto acconcia a mettere in chiara luce le difficoltà occorrenti, e, nel tempo stesso, a spianare la via, onde quelle possono essere risolute.

Pria di tutto dunque è manifesto, che lo spirituale ed il corporeo non potrebbero essere uniti, per mistione, od alla maniera di chimica combinazione: ciò, che per tal modo si può unire, deve dall' una

(1) Cont. Gent. l. 2. c. 56.

parte e dall' altra riferirsi come agente e paziente. Ora una siffatta relazione tra cose, che differiscono nel genere, è impossibile. Gli antichi solevano dire: Il simile non può immutare il simile; e voleano significare, non potere una cosa operare sopra di un' altra, se in un qualsiasi modo non differiscano tra loro. Per contrario affermava Democrito, solamente il simile potere esercitare un' azione immutativa sopra del simile. Ma Aristotele, a dirimere la controversia, osservò, che in fondo ad ambedue le opinioni trovavasi qualche cosa di vero; e però l' una non escludeva l' altra. Le cose, tra le quali non corre punto nulla di differenza, non si possono scambievolmente immutare; e qual ragione vi sarebbe, in questo caso, che l' una piuttosto che l' altra dovesse patire l' azione? E certo se la somiglianza fosse cagione di una tale azione immutativa, dovrebbe ancora ciascuna cosa immutare se stessa (una sua parte cioè farlo verso dell' altra); e quindi nulla vi sarebbe d' incorruttibile, nulla d' immutabile. Una differenza pertanto si richiede, tra le cose, perchè una ne immuti un' altra; e propriamente quella degli opposti contrarii; mercecchè non gli opposti contraddittorii, come il colorato, ed il non colorato; ma i contrarii, come il bianco ed il nero, il turchino ed il giallo, possono tramutarsi l' uno nell' altro. Ora una siffatta opposizione ha luogo solamente tra le cose della stessa specie, o del genere stesso. Può bene patire un' azione il colore dal colore, l' umore dall' umore, il corpo dal corpo; ma non già il colore dalla superficie o dalla linea. Nè vi è per questo alcuna ripugnanza, che il colorato operi sopra il colorato e viceversa, in quanto che non come tali, sì veramente come corpi

operano l'uno sopra dell' altro. Devesi pertanto stabilire, come principio, che solamente le cose differenti tra loro a vicenda s' immutano, a patto nondimeno, che appartengano, se non alla stessa specie, almanco al genere stesso (1): di che sèguita, che anche queste sole possono essere unite per mistione. Si osservi non dimeno che quì si parla di generi non logici, ma fisici (n. 143.). E perciocchè la sostanza corporea e la spirituale, quantunque possano essere comprese sotto un medesimo concetto, non per questo, secondo il loro essere, appartengono al medesimo genere; non potranno, per alcuna mistione, essere tra loro unite (2).

E meno ancora sarà ciò possibile, quando la mistione deve essere perfetta: cioè tale, che in virtù di lei, delle due sostanze mescolate debba essere prodotta una terza, differente da entrambe. Ciò dai principii dell' antica filosofia è manifesto. Perciocchè, secondo quelli, una tale produzione non può aver luogo se non perchè le sostanze così unite perdono il loro essere specifico. La materia elementare mantiene bensì, oltre alle qualità, anche la forma determinante il proprio suo essere, secondo la potenza (δυνάμει); tanto

(1) Πέφυκε γὰρ σῶμα μὲν ὑπὸ σώματος, χυμὸς δ' ὑπὸ χυμοῦ, χρῶμα δ' ὑπὸ χρώματος πάσχειν· ὅλως δὲ τὸ ὁμογενὲς ὑπὸ τοῦ ὁμογενοῦς. Τούτου δ' αἴτιον, ὅτι τἀναντία ἐν τῷ αὐτῷ γένει πάντα. Ποιεῖ δὲ καὶ πάσχει τἀναντία ὑπ' ἀλλήλων. Ὥστε ἀνάγκη, πῶς μὲν εἶναι ταὐτὰ τό τε ποιοῦν καὶ τὸ πάσχον, πῶς δ' ἕτερα καὶ ἀνόμοια ἀλλήλοις. *De generat. et corr. l.* 1. *c.* 7. (*al.* 8.)

(2) Quae miscentur, oportet ad invicem alterata esse: quod non contingit nisi in his, quorum est materia eadem et quae possunt esse activa et passiva ad invicem. Substantiae autem intellectuales non communicant in materia cum corporibus, sunt enim immateriales. *S. Thom. Ibid.*

che come prima è sciolto il legame, che sussisteva per la mistione, e tosto ritorna alla propria sua maniera di essere; ma fin che quel legame dura, questo la tiene talmente ferma, che essa, secondo l'atto (ἐνεργεία) non sia ciò, che era prima. Ora un siffatto avvicendarsi di forme nei corpi non essendo possibile, se non perchè la loro essenza consta di materia e di forma, è manifesto, che quello per nessun legame o mistione può aver luogo in una sostanza spirituale. Per supporlo, dovrebbe questa avere innanzi perduta la sua semplicità, e con lei l' immutabilità, che se ne deriva: insomma dovrebbe cessare di essere spirituale (1). Ma se anche si tenga, cogli Atomisti, che la materia nella unione non perde la sua forma di essere, non si vorrà tuttavia affermare, che essa materia, come tra sè, così eziandio con una sostanza spirituale, possa, per la mistione, divenire una nuova natura. Difatti, perchè sussista una nuova natura differente da ciò, che è stato unito, si deve sempre ammettere una mutazione prodotta, per la reciproca azione dei componenti: mutazione tanto maggiore, quanto più davvero si pensa come indivisa la natura nuovamente costituita. Ora se lo spirito non può, in alcun modo, patire dal corpo, tanto meno potrà soggiacere ad un così profondo e penetrante mutamento.

813. Nè è meglio possibile, che sostanze spirituali si colleghino a materiali in quella maniera, onde i corpi sono ammassati insieme. È chiaro, che ad un

(1) Quae miscentur, mistione iam facta, non manent actu sed virtute tantum: nam si actu manerent, non esset mixtio, sed confusio tantum; unde corpus mixtum ex elementis nullum eorum est. Hoc autem impossibile est accidere substantiis intellectualibus; sunt enim incorruptibiles. *S. Thom. Cont. Gent. l.* 2. *c.* 56.

siffatto collegamento sarebbe necessario un contatto, quale solo fra cose estese può aver luogo. Tuttavia si dà un' altra maniera di contatto: quello cioè, pel quale una natura opera sopra di un' altra; e questo contatto può essere, per così dire, *unilaterale* (einseitig): una natura cioè può operare sopra di un'altra, senza patire, di ricambio, alcuna operazione da questa. Ora quantunque i corpi non possano operare l' uno sopra dell' altro, se non toccandosi scambievolmente, eziandio secondo la quantità; tuttavia la ragione di ciò non è da cercarsi nella natura dell' operare, sì nella condizione imperfetta dell' essere corporeo; mercecchè l' estensione non è richiesta ad operare: anzi la virtù immateriale è tanto più libera e più poderosa. Laonde potrà senza dubbio, la sostanza spirituale venire in questa maniera di contatto o legame colla corporea: *Essa la tocca, senza essere toccata;* perchè opera, ma non patisce (1).

Al quale proposito merita di essere notato, che questo contatto, mediante la forza *(tactus virtutis)*, per più di un capo, è diverso dal corporeo *(taotus quantitatis)*. Qui primieramente l' indivisibile tocca il divisibile: ciò che tra i corpi non è possibile; stantechè un punto non può toccare, che un indivisibile, cioè un altro punto; laddove la sostanza spirituale è indivisibile in maniera affatto diversa dal punto. Questo è limite di una quantità, vale a dire della linea, e però ha nello spazio un determinato luogo, oltre al quale non può distendersi. Per contrario la sostanza spirituale è indivisibile, perchè non ha alcuna gran-

(1) S. Thom. Ibid. Quaedam tangunt et non tanguntur, quia agunt et non patiuntur. *Quaest. disp. de spirit. creat. a.* 2.

dezza quantitativa; come dunque non è, secondo il suo essere, circoscritta nello spazio in un punto; così eziandio nel corpo, cui essa tocca colla sua virtù, non è determinata ad alcun punto, nel quale solamente possa toccarlo. Ma bene sèguita dalla sua semplicità, che da nessun corpo non può patire; e però, come fu detto, tocca senza essere toccata. Più oltre: si possono i corpi toccare tra loro solamente negli esterni loro limiti: lo spirito può toccare l' intero corpo; mercecchè questo contatto di virtù si allarga per quanto il corpo può soggiacere ad influssi immutativi: il che si avvera per tutte e singole le sue parti. Da ultimo si fa da ciò manifesto, che dove il corpo, che tocca, rimane al di fuori del toccato; lo spirito, e converso, pervade con tutta la sua sostanza il corpo, ed in esso liberamente si muove.

814. Per intima nondimeno, che possa essere una cosiffatta unione, l' unito tuttavia non diventa per essa *simpliciter unum*. Perciocchè una tale unione consiste solo nell' operare, che fa lo spirito sopra del corpo, e nel patire il corpo dallo spirito. Ora nè l' operare, nè il patire è lo stesso essere; e però neppure l'unione ha luogo nell' essere. Ma ciò, che non è uno, quanto all' essere, non è uno *simpliciter* (1). Laonde questa maniera di unità perfetta non può effettuarsi tra cose diverse, se non a patto, che quelle vengano determinate ad una medesima essenza. Essendosi dunque mostrato, che lo spirituale ed il materiale non possono, come

(1) Quae uniuntur secundum talem contactum (contactum scilicet virtutis), non sunt unum simpliciter: sunt enim unum in agendo et patiendo, quod non est esse unum simpliciter. Sic enim dicitur esse unum in agendo est esse unum simpliciter. *Cont. Gent. l.* 2. *c.* 56.

i corpi, diventare, per la mistione, una stessa sostanza, la loro unione sostanziale non sarà possibile, se non in quanto lo spirito divenga forma sostanziale del corpo. Di fatti ogni qual volta due cose, non per trasformazione dell'una nell' altra, ma per semplice unione, debbono costituire una natura, esse debbono diventare parti costitutive di una essenza; e come tali entrano nella relazione di forma, e precisamente di forma sostanziale, verso la materia. In diverso caso, rimarrebbero sempre due sostanze più o meno strettamente congiunte; ma sostanza una non diverrebbero mai (1).

Non vuolsi tuttavia dissimulare, che anche la dottrina, dalla quale si tiene l'anima per forma sostanziale del corpo, offre non mediocri difficoltà alla mente, che la medita. S. Tommaso, prima di passare dalla questione generale alla particolare, ne propone le più considerevoli. E prima: Come lo spirito, così è altresì il corpo, non una semplice potenza, ma una reale attualità, e per conseguenza è una natura già determinata. Ora la relazione di forma sostanziale alla materia presuppone questa, come un primo a determinarsi, e quindi come imperfetto, e propriamente imperfetto, quanto alla sua natura; or quello, che, secondo la sua natura, ha uopo di essere determinato e differenziato, non può, come tale, esistere in alcun modo. Più oltre: La forma e la materia, appunto perchè sono parti costitutive di una essenza, appartengono di necessità

(1) Ex duobus permanentibus non fit ratione (i. e. essentia) unum, nisi sicut ex forma substantiali et materia.... Hoc igitur inquirendum relinquitur, utrum substantia intellectualis corporis alicuius forma substantialis esse possit. *Ibid.*

al medesimo genere; e pure lo spirituale è diverso dal corporeo, non pure nella specie, ma eziandio nel genere. Più: Come la materia ha l'attualità dalla forma, così, alla sua volta, la forma ha nella materia il suo sostegno; ma ciò, che è nella materia e vi è per guisa, che il suo essere sia sostenuto dalla materia, codesto non può avere altro essere, che materiale. Ancora: Cade altresì quell' argomento, del quale fu fatto sì gran capitale; veduto che se lo spirito è forma del corpo, non può avere alcun essere libero, in cui sussista per sè. Da ultimo: Non si potrà neppure mantenere quella prova, da cui questa tesi è confortata; perciocchè la forma, che determina l' essenza, è unita o piuttosto unificata, colla materia determinata, per guisa, che, solo in quella e con quella può essere attiva: lo spirito dunque non avrebbe alcuna attività per sè.

III.

Si esamina la sentenza del Cartesio.

815. Per ischivare le soprascritte e le somiglianti difficoltà, si è per diversa via studiato di dare della umana natura una spiegazione, la quale non inchiudesse quella unione di una sostanza spirituale e di una corporea, a maniera di forma e di materia. Quì non parliamo di coloro, che agguagliano il principio pensante nell' uomo al sensitivo delle bestie, siccome di quelli, che non riconoscono per nulla in lui alcuna sostanza spirituale differente dal corpo. Ma tra quelli, che ammettono una differenza sostanziale tra lo spirito e la natura, il Cartesio si colloca in prima fila

contro l'antichità. Secondo lui, l'anima è l'unico principio di ogni conoscere e di ogni appetire nell'uomo, rimanendo il corpo stremato di qualsiasi vita; e così l'unione dell'anima col corpo non potrebbe essere neppure tale, che avesse per conseguenza un commercio vitale tra l'una e l'altro. Ma coloro, che, come il Günther, attribuiscono al corpo una vera vita, senza ripeterla dallo spirito, come da suo principio, non pongono tra le due sostanze altro legame, salvo quello, che si appoggia sopra il commercio vitale, e sopra una certa comunanza di ciò, che a ciascuna è proprio. Essi quindi concedono ancora talora, che l'anima possa chiamarsi *forma* del corpo, negando tuttavia, che per forma debba intendersi, alla maniera degli Scolastici, la forma sostanziale. Solo quella forma cioè è sostanziale, la quale nel soggetto non ne presuppone un'altra, e fonda per conseguenza il primo essere della cosa: vale a dire quella, in virtù di cui essa cosa è questa determinata essenza. Ora, secondo il parere di questi filosofi, il corpo ha questo essere come individuo naturale, e la vita, a lui derivata dal principio della natura, è la sua forma sostanziale. Questa vita, la coscienza sensitiva cioè, nella sua unione collo spirito, viene perfezionata, mercè la più alta coscienza di questo, e procede a quel compimento, a cui esso, in certa maniera, tende, quantunque, lasciato a sè, non mai lo raggiungerebbe: così dunque lo spirito si può chiamare forma della natura, in quanto la forma è ciò, che compie (1). Ma codesto *compimento* non è già quel primo, col quale, o piuttosto pel quale è dato l'essere; sì anzi, come più alto com-

(1) Convito di Pell. p. 467.

pimento, lo presuppone. Siccome lo spirito, quando giunge alla perfetta unione con Dio, compie bensì in lui la propria sua vita, ma conserva in questa unione l'essere determinata dalla propria sua essenza, tanto che in questa perdurerebbe anche quando fosse separato da Dio; così ancora il corpo, come sostanza naturale, avrebbe il proprio suo essere: e sebbene non possa nè riceverlo nè mantenerlo, se non in quella unione collo spirito, ciò nondimeno avverrebbe, non perchè quell' essere gli viene per la unione, ma perchè sarebbe destinato a non averlo altrimenti, che in quella, e non come le altre sostanze naturali, che esistono per sè. Sarebbe pertanto lo spirito non *la cagione,* ma *la condizione* della vita, e quindi dell'essere proprio del corpo umano, in quanto tale. Per difendere contro siffatte teoriche la dottrina dell'antichità, noi dovremo dimostrare primamente, contro del Cartesio, che il corpo umano non è senza vita, e che anzi coll' anima è costituito sostanza vivente; secondamente, contro del Günther, che questa medesima anima, per la quale il corpo vive e sente, è il fondamento della nostra vita intellettuale, ciò è a dire è spirito.

816. Se il corpo non sente per nulla e non vive, la unione dello spirito con esso non potrà per fermo essere altra da quella, che S. Tommaso pocanzi qualificava per *tactus virtutis.* Lo spirito opera nel corpo, e propriamente nell' intero corpo, albergando in esso, pervadendolo, guidando i suoi movimenti o movendolo ancora, come la macchina o lo strumento è mosso dall' artefice. Che se ciò si contiene nella sentenza di Platone, il quale ci rappresenta lo spirito, come motore e guidatore del corpo, il medesimo viene

molto espressamente affermato dal Cartesio. Sebbene egli dica, alludendo alla opinione platonica, che l' anima non è nel corpo solamente come il pilota nella nave; ma gli è congiunto in maniera molto più intima, questa congiunzione non è tuttavia tale, che tocchi l' essere del corpo, e lo innalzi alla vita: il corpo è e rimane, pel Cartesio, non altro, che macchina *(machinamentum)*. Se egli indica alcune sensazioni od alcuni movimenti della sensibilità, come comuni all'anima ed al corpo (n. 810.); questi, in sua sentenza, sono tali unicamente, perchè i moti in sè meccanici, prodotti nel corpo, operano sopra l' anima, eccitando in lei le rispondenti sensazioni: come per converso gli affetti dell' anima mettono in moto i nervi e gli spiriti vitali nel corpo (1). Certo dalla differenza, che corre tra il sentire, dalle impressioni ricevute dal corpo, dolore o diletto, e l' avvertire le medesime impressioni nel modo, che il pilota avverte ciò, che avviene nella nave; da cotale differenza, diciamo, avrebbe certo dovuto il Cartesio inferire, che non è la sola anima che sente, e che quindi il soggetto senziente deve essere qualche altra cosa, che una *res cogitans:* ma egli in ciò trova solamente la ragione, perchè l' anima non abbia sempre distinte e chiare rappresentanze, e ne abbia eziandio delle confuse. L' apprendere ed il sentire stesso sono, prima non meno, che dopo, attribuiti da lui unicamente allo spirito (2); e se le così dette *comuni sensazioni* apparten-

(1) Princ. phil. p. 4. n. 190.

(2) Docet natura per istos sensus doloris, famis, sitis etc. me non tantum adesse meo corpori ut nauta adest navigio, sed illi arctissime esse coniunctum et quasi permixtum, adeo ut unum quid cum illo componam; alioquin enim cum corpus laeditur, ego, qui

gono ancora al corpo, ciò avviene, solamente perchè l'anima non le ha da sè sola, ma le riceve, in quanto patisce col corpo (1).

Valgono quindi contro al Cartesio gli argomenti, onde nell' antica Scuola fu dimostrato, contro Platone, che non la sola anima, ma l'anima insieme al corpo, o, che torna al medesimo, il corpo animato è quello, che sente. E primamente, per quanto la nostra considerazione si stende, nessuna apprensione sensitiva ha luogo, senza che gli organi ricevano una impressione, e soggiacciano ad una rispondente alterazione (2). Di poi, la diversità dei sensi dipende dal richiedersi diversi organi per le diverse specie di oggetti sensibili: colori, suoni ecc; ma quando l'anima, non negli organi e cogli organi, sì per se medesima li apprendesse, una sola facoltà per quella specie di apprensioni basterebbe; mercecchè una sola forza, in quel

nihil aliud sum quam res cogitans, non sentirem idcirco dolorem, sed puro intellectu laesionem istam perciperem, ut nauta visu percipit, si quid id navi frangatur; et cum corpus cibo et potu indiget, hoc ipsum expresse intelligerem, non confusos famis et sitis sensus haberem. Nam certe isti sensus, famis, doloris etc. nihil aliud sunt, quam confusi quidam cogitandi modi, ab unione et quasi permixtione mentis cum corpore exorti. *Medit. VI.*

Motus, qui in cerebro a nervis excitantur, animam sive mentem intime cerebro coniunctam, diversimode afficiunt, prout ipsi sunt diversi. Atque hae diversae mentis affectiones sive cogitationes ex istis motibus immediate consequentes, sensuum perceptiones sive, ut vulgo loquimur, sensus appellantur. *Princ. ph. p.* 4. *n.* 189.

(1) Alii motus istorum nervulorum efficiunt alios affectus, ut amoris, odii, metus, irae etc. quatenus sunt tantum affectus sive animi pathemata, h. e. quatenus sunt confusae quaedam cogitationes, quas mens non habet a se sola, sed ab eo, quod a corpore, cui intime coniuncta est, aliquid patiatur. *Princ. ph. p.* 4. *n.* 190.

(2) S. Thom. S. p. 1. q. 75. a. 3.

modo indipendente dal corpo, e quindi immateriale, risponderebbe a tutte le qualità, per le quali il sensibile si manifesta (1). Finalmente i troppo vivaci colori e gli eccessivi suoni possono rendere la vista e l' udito inetti alla loro operazione; laddove, per contrario, l' intelletto quanto più sublimi verità apprende, e tanto meglio si trova disposto a contemplare le minori. Or ciò si spiega ottimamente dal partecipare, che fanno, alle sensibili apprensioni i sensi, i quali dalle troppo veementi impressioni possono portare offesa (2). Certo con ragione suole dirsi, che anche l'occhio dello spirito, l' intelletto, per la soverchia luce rimane abbagliato; ma con ciò si vuole significare, che l' intelletto, per la conoscenza di certe verità altissime, si trova inabile, e non già, che la conoscenza di tali verità possa rendere ottusa o guastare la virtù intellettiva. Ma per rispetto del senso, è questo appunto il caso: il continuo ed indifeso aspetto della neve accieca gli occhi, ed i prolungati acuti suoni assordano l'udito.

817. Intanto una più accurata considerazione di ciò, che i Platonici recavano, a sostenere la loro sentenza, potrebbe spargere maggior luce sopra la presente questione. Essi non negavano, che il corpo partecipasse alle apprensioni sensibili. Ma si avvisavano, che per ciò non fosse necessario ammettere, che l' anima sia congiunta al corpo in un solo essere, e

(1) Id. Cont. Gent. l. 2. c. 82.

(2) Ibid.

Ἡ μὲν γὰρ αἴσθησις οὐ δύναται αἰσθάνεσθαι ἐκ τοῦ σφόδρα αἰσθητοῦ. . . Ἀλλ' ὁ νοῦς ὅταν τι νοήσῃ σφόδρα νοητὸν, οὐχ ἧττον νοεῖ τὰ ὑποδεέστερα, ἀλλὰ καὶ μᾶλλον· τὸ μὲν γὰρ αἰσθητικὸν οὐκ ἄνευ σώματος, ὁ δὲ νοῦς χωριστός. *Arist. De anima l. 3. c. 4.*

che il senso sia l' organo avvivato dall' anima ed investito dalla sua forza: uno stesso movimento potere molto bene appartenere a due principii, quand' anche questi sieno nel loro essere tra loro diversi: ad uno cioè, come all' attivo, che muove; ad un altro, come al passivo, che è mosso. Così ancora potere la sensazione essere atto di due principii: dell' anima, che lo produce, e del corpo, che lo riceve.

Ma risponde molto acutamente S. Tommaso, che se l' organo è quello, che riceve e patisce, sarà eziandio l' organo quello, che sente. O non è nella sensazione un patire, sicchè la si debba chiamare piuttosto una passione, che un' attività? Con ciò non si vuol dire, che nell' apprensione non si spieghi alcuna speciale facoltà; ma questa è una facoltà a *ricevere*, e non già a produrre. Senza una tale facoltà, non è possibile alcuna sensazione: un corpo inorganico o gli organi di un cadavere, benchè soggiacciano alle medesime impressioni dalla parte degli oggetti, non sentono nulla. Anche nella generazione è richiesta come in una parte la facoltà a conferire, così nell' altra la facoltà a ricevere. Nell' apprensione sensibile pertanto il principio attivo generante non è l' anima operante al di dentro; ma è l' oggetto operante al di fuori, per se stesso o pel mezzo rispondente, sopra dell' organo: che poi in questo, sotto quell' azione, sorga la forma conoscitiva, per la quale esso organo diviene conoscente: ciò deve attribuirsi a quella facoltà di ricevere. Quantunque pertanto questa facoltà proceda dall' anima, essa facoltà deve tuttavia essere unita all' organo, come è l' anima a tutto il corpo; mercecchè è una solenne contraddizione il pretendere, che

l' organo riceva per una facoltà, che non gli appartiene. Il senso è dunque una potenza costituita dall' organo, e dalla forza dell' anima, che lo avviva (1).

La soprascritta spiegazione non si deve tuttavia intendere, quasi che l'apprensione consistesse nel nudo ricevere l' immagine conoscitiva; e così fosse un patire, che escludesse non pure il produrre qualche cosa fuori di sè, ma qualsivoglia attività. Anzi il conoscere è, tra tutte, la più propria delle attività vitali; ma perciocchè quello, siccome tale, dev' essere immanente al principio, dal quale procede, ed il principio si desta all' attività appunto dal ricevere l' immagine conoscitiva; però, nel nostro caso, il principio attivo, che apprende, non può essere altro da quello, che accoglie in sè la forma conoscitiva sensibile: val quanto dire l' organo avvivato dall' anima. Che poi la conoscenza generalmente sia una cosiffatta attività, cel dichiara S. Tommaso in altra occasione (n. 21.); ma egli pronunzia lo stesso, in maniera, quanto si può volere, recisa, anche della conoscenza sensitiva (2).

(1) Sentire accidit in ipso moveri a sensibilibus exterioribus: unde non potest homo sentire absque exteriori sensibili sicut non potest aliquid moveri absque movente. Organum igitur sensus movetur et patitur in sentiendo, sed ab exteriori sensibili. Illud autem quod patitur, est sensus: quod ex hoc patet, quia carentes sensu non patiuntur a sensibilibus tali modo passionis. Sensus igitur est virtus passiva ipsius organi. Anima igitur sensitiva non habet se in sentiendo sicut movens et agens, sed sicut quo patiens patitur: quod impossibile est esse diversum secundum esse a patiente. *Cont. Gent. l.* 2. *c.* 57.

(2) Parlando precisamente della cognizione sensitiva, egli dice: Sicut omnis *actio* est secundum modum formae qua *agens agit*, ut calefactio secundum modum caloris, ita cognitio est secundum modum speciei, qua cognoscit. *S. p.* 1. *q.* 76. *a. ad* 3.

Potentia sensitiva partim est activa, partim passiva; passiva quidem, quia recipit speciem, activa dum per ipsam agit ac sen-

Se dunque sta saldo, che gli organi non patiscono *solamente* un moto, ma coll'anima sentono, dovrà l'essere dell' anima e del corpo tenersi per altrettanto uno, quanto è una la stessa sensazione; veduto non essere possibile, che quando l' apparenza o l' attività è una, l' essere sia moltiplice. Può bensì l' attività di molti essere indirizzata ad uno scopo unico, come quando molti uomini muovono una nave; ma allora l'effetto è uno, l' attività è moltiplice. Ma quando si considera il principio, dal quale procede l'attività, e quindi questa, come fenomeno di quello, non è possibile, che molte forze, e meno ancora che molti principii, distinti tra loro secondo l' essere, abbiano un' unica attività. Se pertanto è dimostrato, che l'apprensione sensibile è attività, non della sola anima, ma piuttosto dell' anima e del corpo, dovranno l'anima ed il corpo essere congiunti in un medesimo essere. E questo è quello, che S. Tommaso deduce nominatamente da quelle affezioni, le quali anche il Cartesio indica, come comuni all' anima ed al corpo (1).

In ciò il convincimento di tutti gli uomini, col quale la dottrina cartesiana ripugna tanto, trova altresì la sua confermazione. Di fatto, finchè noi per vita intendiamo, non la sola sua manifestazione, l' attività vitale; ma il fondamento, dal quale questa pro-

sationem producit. *Toletus in Arist. l.* 2, *de anima c.* 3. *Cf. Suarezius. De anima. l.* 3. *c.* 3. *et* 3.

(1) Impossibile est, quod eorum quae sunt diversa secundum esse, sit operatio una. Dico autem operationem unam, non ex parte eius, in quod terminatur actio; sed secundum quod egreditur ab agente..... Sunt aliquae operationes communes animae et corpori, ut timere, irasci et sentire, et huiusmodi... Oportet igitur ex anima et corpore unum fieri, et quod non sint secundum esse diversa. *Cont. Gent. t.* 3. *c.* 57.

cede, essa non sarà altro, che l'essere proprio della natura vivente, il quale per la morte finisce. Ora questo essere, secondo l'universale sentimento, è comune all'anima ed al corpo; tanto che colla morte non finisce di esistere solamente la natura, che vive, ma il corpo del vivente altresì perde l'essere, che, in quanto tale, gli è proprio, e con esso il nome. Giusta i principii del Cartesio, tra il corpo ed il cadavere, tra il corpo vivo ed il morto, non si darebbe alcuna differenza, che ne tocchi l'essere o la sostanza. Perciocchè, per intima, che possa essere l'unione dell'anima col corpo, finchè non ha per effetto, che una vicendevole operazione dell'una parte sopra dell'altra, e non fa di amendue un principio di attività veramente comune, l'essere del corpo non sarà mai determinato dall'anima, ed esso, solo per abuso di parole, potrà chiamarsi vivo (1).

Tanto meno ci è uopo di dimorarci quì più lungamente, quanto che i moderni filosofi, e segnatamente anche il Günther, si accordano a giudicare, che il Cartesio, per questo capo, ha errato. Ma già S. Tommaso aveva notato, che, col detto fin quì, la reale unità della umana natura non è ancora dimostrata. Perciocchè potrebbe altri concedere, che il corpo coll'anima sensitiva costituisca un'unica essenza, ed affermare tuttavia, che da questa sia diversa l'anima ragionevole o lo spirito, come un più alto principio vitale. Ed è questa appunto l'opinione del Günther.

(1) Cont. Gent. l. 2. c. 57. n. 3. et 4.

IV.

Si discute la sentenza del Günther.

818. Secondo il Günther, l'*Io* dell' uomo non esprime il composto di spirito e di natura; ma esprime solo un coefficiente di questo tutto: cioè lo spirito conscio di sè. Si concede, che esso spirito, colla medesima voce *Io,* onde rappresenta il pensiero di sè, come di fondamento reale della sua attività, significa eziandio sè, come depositario o possessore di affezioni e di oggetti, che a lui, come tale, non si avvengono; ma ciò accade, solamente perchè la natura, come si è individuata nella corporeità dell' uomo, appartiene allo spirito ed a lui è assegnata (1). Non ostante che ciò sembri non mediocremente ripugnare alla comune dottrina della Scuola, non meno che alla coscienza, cui tutti abbiamo in noi, si è pur trovato un autore, il quale, aderendo ai principii della filosofia gunteriana, ha creduto potere giustificare quella opinione dalla stessa coscienza, rendendola certa, da fabbricarvi sopra l' intera Metafisica (2). Egli si accinge a provare, che la coscienza immediata non acchiude la nostra corporeità: e che quindi noi, per quella, ci apprendiamo *non come viventi individui corporei, sensibili e spirituali, sì unicamente come individue nature spirituali.* Ma egli potè devenire a tale conclusione, solamente perchè si spiegò i fatti della coscienza, secondo le preconcette opinioni del suo sistema: ad una spregiudicata riflessione quei fatti attestano precisamente il contrario.

(1) Eur. ed Era. p. 3.
(2) Dr. Merten Schizzo della Metafisica, p. 27. e segg.

La pruova dunque prodotta dal Merten suona così: « Il pronunziato della coscienza di sè non è *immediato,* se non quando non ha uopo di alcun *mezzo*. Ora noi pensiamo la nostra corporeità non meno, che i corpi esterni, in sèguito ad una negazione del *Noi;* di quella cioè, per la quale neghiamo di essere l'unica cagione di certe nostre *interne disposizioni*. Ed eccone il perchè. Quello, di cui noi abbiamo immediata esperienza, sono le disposizioni in noi, le nostre *interne apparenze;* le quali non sono nulla di corporeo, anzi noi le distinguiamo dal corporeo. Solo nel riferirle *a qualche cosa* fuori di noi, pensiamo la prima volta questa qualche cosa, come materiale. Ed in qual modo veniamo noi a ciò? In prima riferiamo le apparenze a noi, pensandoci come sostegno di quelle. Ma fin quì non ci pensiamo ancora come corporei; stantechè non ci pensiamo, che riferendo le apparenze all'interno, e quindi pensiamo noi stessi come interno; laddove verso il corporeo, noi ci riferiamo in direzione contrapposta, e lo pensiamo come esterno. Per pensare dunque qualche cosa di corporeo, fa uopo *essere passati da noi al di fuori*. Ora a ciò siamo necessitati, precisamente perchè non potremmo riferire quelle interne apparenze a noi, come a loro unica cagione: esse cioè sono in noi, non senza influsso dal di fuori. Lo stesso avviene, a rispetto della nostra propria corporeità. Anche quando per nostro proposito, e però certamente con propria attività, abbiamo eccitate in noi delle funzioni corporee, in prima noi non conosciamo tosto queste, ma conosciamo piuttosto le interne disposizioni, le quali, per mezzo di quelle, sono sorte in noi (le sensazioni p. e. del dolore e del pia-

cere); ed allora le riferiamo per la prima volta agl[i] organi corporei, e conosciamo questi, poichè non possiamo riferirle a noi, come ad unica loro cagione. Perciocchè noi siamo bensì loro cagione; tale cagione tuttavia, che le produce, senza per questo porle da sè, dal suo interno. Pertanto anche il proprio nostro corpo è conosciuto da noi, non *immediatamente;* ma *mediante* una negazione del *Noi.* »

Di quì poi si deduce, che il Cartesio non aveva torto, quando non voleva riconoscere *nulla di esterno* (intendi nulla fuori dello spirito), come contenuto della *immediata* coscienza di sè. Ora non sarà inutile, per migliore intelligenza delle cose predette, rammentare la maniera, onde il Cartesio venne a quella sua affermazione. Nel ricercare, che egli faceva, fino a qual punto fosse possibile distendere il dubbio, riuscì al pensiero, che gli potesse essere incerta anche la realità, non che del mondo esteriore, del proprio suo corpo. Di fatti, noi di esso sappiamo solamente mediante i sensi; ora questi ben troppo spesso illudono, anche riguardo al proprio corpo. Tuttavolta (soggiunge egli), supposto, che io riceva pei sensi questa o quella impressione, ed in sèguito di lei io senta e formi una rappresentanza, di queste interne disposizioni io sono certo. Tutto codesto interno fare e patire è da lui compreso, come già sopra abbiamo veduto, nella parola: *Io penso.* Che io dunque sono, e che sono una natura pensante, anima o spirito *(mens);* di codesto io sono certo. E perciocchè questa è l' unica cosa, intorno alla quale non può cadere alcun dubbio, e quindi è la prima, da cui, nella ricerca di conoscenze certe, devo cominciare, ne sèguita, che da me la mia

anima è più conosciuta, che non il mio corpo. Ciò importa altrettanto, che dire: Della realità dello spirito io ho una cognizione immediata; di quella del corpo, come delle altre cose esteriori, una mediata. Ora questo è ciò, che nell' argomentazione soprascritta si voleva dimostrare.

819. Nella quale, secondo a noi pare, l' autore ha seguitato il Cartesio più in là, che dal proprio suo principio capitale, quello cioè della specolazione gunteriana, non si consentiva. Perciocchè quali disposizioni in noi, quali interne apparenze sono quelle, delle quali viene asserìto, che noi le conosciamo senza intermedio, e che nel pensarle come nostre, arriviamo a conoscere noi, e così alla coscienza dell' Io? Sono, secondo che l' autore medesimo asserisce, appunto quelle, le quali noi riferiamo alle cose esteriori, ovvero al nostro corpo, mentre noi ci riconosciamo bensì come sostegno di quelle, ma non come cagione unica. Sono esse pertanto apprensioni sensitive; e quelle disposizioni in noi appartengono bensì all' *interno*; ma non per questo allo *spirito* in opposizione all' anima (sensitiva); ma piuttosto precisamente a questa: esse appartengono al *senso interno*. Che se dunque noi, pensando *questo* interno, pensiamo *noi;* questo *noi,* del quale per siffatto pensiero diveniamo conscii, comprende l' anima sensitiva niente meno, che lo spirito ragionevole. Aveva dunque ragione il Cartesio, quando non restringeva nel pensiero, in senso proprio, quelle interne apparenze, che sono mezzo alla coscienza di sè, ma le allargava alla sensazione; e però per l' interno, concepito dalla immediata coscienza di sè, intendeva un' anima non solo pensante, sì ancora sen-

ziente. Ma aveva torto, quando da questo interno escludeva la corporeità. Dice ben giustamente il suo difensore, che nella immediata coscienza non si deve introdurre nulla di esterno; ma egli non avverte, che appunto questa è la quistione: se il corpo appartenga all'esterno dell' uomo conscio di sè; e, secondo il detto, egli non può più ciò affermare. Le interne apparenze, delle quali noi, giusta la sua propria spiegazione, siamo conscii a noi, senza alcun mezzo, sono apparizioni di un' anima sensitiva conoscente. Ora quest'anima, secondo la dottrina sua e del Günther, non è distinta dal corpo, come un altro principio, ma fa con esso una sostanza. E così sarà ancora sostegno di queste interne apparenze, non l' anima solamente, ma insieme con lei il corpo animato; e *se*, come fu detto, *non possiamo apprendere le apparenze, senza pensare noi, come sostegno di quelle,* codesto *noi,* che pensiamo, inchiuderà ancora la corporeità. L' Autore ebbe torto altresì, quando disse: *Noi troviamo queste apparenze in noi, non come qualche cosa di corporeo.* Certo le apprensioni non sono corpo; ma poichè quì si tratta di apprensioni sensitive, saranno, in ogni caso, qualche cosa di corporeo: apparenze cioè nell'organo sensitivo interno. Giacchè questo appunto era il grande errore del Cartesio, il non vedere, che il corpo sente coll' anima. Ora se quel *Noi*, che pensiamo, contiene gli organi del senso interno, non potrà escludere quelli del di fuori; e sebbene si debba distinguere tra l' interno e l' esterno, non sarà tuttavia mai vero, che questo sia nostro meno di quello. Se è così, cade eziandio quell' altro paradosso, asserito con tanta sicurezza; che noi cioè non

ci riconosciamo come unica cagione di quelle disposizioni od apparenze, le quali noi medesimi, per gli organi del corpo, abbiamo in noi prodotte. Esse, senza dubbio, non procedono unicamente dal nostro interno; ma sorgono da un esterno, che è esterno *nostro*.

Non siamo entrati quì, a fine di mostrare (cosa che del resto rileva ben poco), come uno scrittore, nel sostenere il Dualismo affermato dal Günther, sia caduto in contraddizione con sè stesso. Vi siamo entrati piuttosto, per mostrare quanto sia alla mano la verità per noi difesa, e come la si trovi intrecciata con ogni pensiero sopra di noi: quei medesimi, che la negano, non la possono sfuggire, e, non lo volendo, pure l'attestano contro le stesse loro opinioni. E di che abbiamo noi o così immediata o così chiara coscienza, come di questo, che cioè noi, i quali pensiamo, siamo i medesimi, che sì nell'interno e sì nel corpo sentiamo (1). E di quì, che altro dovremmo conchiudere, se non che in noi il principio vitale deve essere intellettivo, perchè per esso siamo in grado di pensare noi stessi; e che deve essere altresì sensitivo, perchè la coscienza di noi ci è fornita dalle apparenze sensitive non meno, che dalle intellettuali? Rimane dunque vero, che l'uomo, nella immediata coscienza di sè, si ravvisa come un vivente individuo, corporeo, sensitivo e spirituale.

820. Intanto noi troviamo presso il Merten, al testè detto, una risposta, dalla quale sembra, che egli venga nell'istesso tempo purgato dall'accusa di entrare in contraddizione colla dottrina da lui sostenuta.

(1) Ipse idem homo est, qui percipit se intelligere et sentire; sentire autem non est sine corpore. *S. Thom. S. p.* 1. *q.* 76. *a.* 1.

Dopo che egli ebbe, nella maniera che presto esamineremo, dimostrato, non già lo spirito conscio di sè, ma un altro, il corpo cioè, essere la cagione della conoscenza sensitiva, si muove questa obbiezione: Ma i pronunziati del nostro spirito: *Io sono affetto negli organi senzienti, io sento sensibilmente, io rappresento,* e somiglianti, sembrano additare lo spirito, come causa reale niente meno, che di questi altri: *Io rifletto, io mi risolvo.* E risponde, che l'obbiezione sarebbe ragionevole, quando la sensazione e la rappresentanza sensibile si riferissero all'*Io,* secondo lo stesso rispetto, che la riflessione e la risoluzione. Ma non è così; « mercecchè il pensiero e la volontà sono riferiti all'Io, come a loro cagione reale: laddove quelle funzioni sensibili stanno innanzi allo spirito, come tali, che esso non può riferirle a sè, come a loro cagione reale, e che, appunto per questo, deve riferirle ad un altro, come a cagione reale. » Il perchè potrà bensì lo spirito riferire a sè le funzioni sensibili, ma solo come apparenze di un altro essere, le quali nondimeno esso spirito, per la sua unione con quest'altro essere, si approprii (1).

Innanzi tratto, dobbiamo osservare, che con tutto ciò la difficoltà, per noi mossa, non è risoluta. Perciocchè di sopra l'autore disse, che le interne disposizioni, nate in noi per le funzioni corporali, le riferiamo a noi, come a loro sostegno; quindi le pensiamo come nostre, e però siamo conscii di noi. Or siano pure le funzioni corporali la ragione di quelle disposizioni, quando noi riferiamo queste ultime a noi, come a loro sostegno, noi così le ci appropria-

(1) Merten l. c. p. 56.

mo (queste interne disposizioni), non solo come apparenze di un altro, che ci appartiene, ma come apparenze nostre. Perciocchè, quand' anche il corpo, che di quelle è cagione operante, ci si attenesse come un altro, ne saremmo tuttavia noi le cagioni ricettive e sostentanti; e se questo non bastasse per riferirle a noi, come nostre apparenze, allora lo spirito neppure riferirebbe a sè, come sue apparenze, quelle disposizioni, che un altro spirito eccitasse in lui; e per conseguenza esso non potrebbe essere desto alla coscienza di sè, per la impressione ricevuta da un altro spirito, come nondimeno il Günther insegna, dovere avvenire. Non ci è dunque uscita: se si deve mantenere il detto di sopra, intorno alle interne disposizioni, allora o si dovrà fare lo spirito, come tale, sostegno delle sensibili apparenze: il che è affatto assurdo; ovvero si dovrà concedere, che quel nostro *Noi*, che ne è sostegno, contiene non lo spirito solo, ma lo spirito coll' interno senso. Che se è così, anche i sensi esterni non istaranno più fuori di noi, nè ci si faranno incontro *come un altro*.

821. Ma vediamo in qual modo, nel luogo, che stiamo esaminando, si sarebbe voluto ciò dimostrare. Lo spirito (vi si dice) non può riferire le funzioni del senso, al pari che il pensiero e la volontà, a sè, come a loro cagione; e perciò deve riferirle ad un altro, come a cagione. Ma perchè mai non potrà lo spirito riferire a sè l' attività sensitiva, come a sua cagione? Ciò era significato immediatamente innanzi in questi precisi termini: « In prima è manifesto, che lo spirito deve negare sè, come causa reale del nostro *lato corporeo*, e collocare questo nella serie delle

altre sostanze naturali. » Molto bene: a patto nondimeno, che per *cause reali* s' intendano le producenti e generanti, e non sia a dirittura escluso ogni influsso causale dello spirito sopra del corpo. Perciocchè se lo spirito sia o no causa formale del corpo, determinando la materia, onde questo consta, all'essere proprio del corpo umano, ciò è la questione, che ancora resta a decidersi. L' autore continua: « Se noi ci rechiamo innanzi agli occhi la relazione, che passa tra la nostra conoscenza sensitiva ed il nostro corpo, la sperienza esteriore c' insegnerà, che appunto nel nostro corpo è a cercare la fonte e l' origine della nostra conoscenza sensitiva. » Essa prende cioè negli organi del senso il suo principio. « Ora dove un fenomeno prende il suo principio, ivi deve lo spirito cercare eziandio la reale sua cagione. » Noi concediamo tutto ciò, senza alcuna difficoltà; ma come seguirà quinci la conchiusione: « Se lo spirito nega sè come causa reale del nostro corpo, deve altresì negare di essere causa reale della nostra conoscenza sensibile; un altro è la reale cagione, come della nostra apparenza corporea, così pure della conoscenza sensibile posta nel corpo. »

Codesta potrebbe parere una molto strana maniera di sillogizzare. La quistione è se il corpo riceva la sua vita dallo spirito, e però non sia attivo pei sensi, se non in unione collo spirito stesso. Ciò posto, l'argomentazione soprarrecata avrebbe questo senso: Lo spirito non ha prodotto il corpo; adunque neppure è unito con esso, siccome principio vitale. O più pienamente: Non lo spirito, ma un altro ha prodotto il corpo; adunque non lo spirito, ma quest' altro è

in esso sensibilmente attivo pel conoscere. Ma questo, secondo il comune vedere, non offre alcun senso ragionevole. Le cause reali di una natura sensitiva sono quelle, che la generarono; ora non queste veramente sono la causa della sua attività sensitiva; ma sì n' è causa il principio vitale da quelle posto, e dimorante nel generato. Che razza illazione è dunque questa: un altro è la causa del nostro corpo; dunque anche un altro deve essere causa della conoscenza sensitiva vigente nel corpo? Ciò nulla ostante, quel discorso può avere la sua giustezza, purchè si ammetta l' ipotesi gunteriana, che cioè *quell' altro*, del quale si parla, sia causa delle sostanze naturali, in quanto esso, qual universale, si particolareggia in queste. Così le sostanze naturali non sono altro, che il principio della natura nella sua individuazione.

Sendo pertanto, che, in questa teorica, anche il nostro corpo deve essere considerato come una individualità, nella quale il principio della natura trapassa alle apparenze, s' intende da sè, come eziandio questo principio solamente, e non lo spirito può determinare il suo essere, e divenire fondamento della sua vita e del suo operare. Conforme a ciò, con molta coerenza fu affermato, non pure che lo spirito non è causa produttiva, ma che neppure è principio, che determina il corpo. Perciocchè, quando le cose sono emanazioni o particolareggiamenti di un universale, questo deve essere, al tempo stesso, loro cagione generante e formale. E, per meglio intendere ciò, dall' intero conserto della specolazione gunteriana, si rammenti come, nella filosofia panteistica, anche l' uomo non è altro, che una individuazione della

universale sostanza mondiale, e, secondo la teorica del *soggetto oggettivazione,* lo spirito è il soggetto, il quale ha posto, ossia prodotto il suo oggetto nella natura in generale, ed in particolare nel corpo. Quello dunque, che propriamente vuole il Günther, è questo: « Lo spirito non è un tale principio, che possa nella natura divenire oggettivo a sè; piuttosto esso ha il suo proprio mondo interno, il suo pensare e volere, nel quale si oggettiva. » Ma egli giudica tuttavia dovere ammettere, che le sostanze naturali emanano da un unico principio, e precisamente mediante il processo della coscienza. Di quì dunque lo spirito dovrà dire a sè stesso: « Non già io, ma un altro è quel principio, che in tutte le cose naturali viene all'apparenza; adunque non io, ma quest' altro è il fondamento della vita e della sensazione, come nelle altre sostanze naturali, così nel corpo umano. »

Ma chi dà facoltà al Merten di parlare quì in siffatto supposto? Egli fin là non aveva dimostrato altro, salvo, che la realità delle cose naturali ci è certa; e la dimostrazione, che lo spirito non sia cagione della conoscenza sensitiva, è soltanto la via alla ricerca, la quale, come la stessa sua rubrica esprime, dovrà da prima stabilire, che le cose naturali sono manifestazione di un principio universale. E pertanto questo stesso, in quella dimostrazione, non dovea essere presupposto; e pure ciò, se non si presuppone espressamente, certo si fa tacitamente. Perciocchè, come fu detto, solo ammettendo ciò, può asserirsi, che quell' *altro,* che è cagione del corpo, debba essere altresì cagione della sua conoscenza sensitiva: cioè principio della sua attività vitale.

Ci si fa dunque di nuovo qui palese, che la dottrina dualistica dello spirito e dell' anima del corpo, nella teorica del Günther si appoggia unicamente alla ipotesi della sostanza natura; e che appunto a questa ipotesi conviene ricorrere, per ispiegare in qualche modo il fatto della coscienza, il quale così alto parla contro codesto Dualismo. L' uomo col dire: *Io mi nutrisco, cresco, veggo, ascolto, sento,* si afferma sostegno e fondamento reale delle organiche e sensitive manifestazioni vitali, niente meno di quello, che si affermi principio dell' attività intellettiva, col dire: *Io penso, io mi risolvo.* Il considerare poi, che il nostro spirito non ha prodotto il corpo, salvo il caso di opinioni preconcette intorno alla sostanza universale della natura, non ci dà nessun diritto a giudicare, che l' uomo, per quelle prime proposizioni (*Io mi nutrisco* ecc.), non fa altro, che appropriarsi i fenomeni di un altro principio. Meditando sopra la nostra origine, scorgeremo, senza alcun dubbio, che lo spirito umano non può venire all' essere per la generazione, come i principii vitali delle sostanze naturali; ma quando queste non sono individuazioni di una sostanza universale, sì piuttosto ciascuna ha il suo principio vitale per sè, in virtù di cui sussiste; allora non vi sarà alcuna ragione di ammettere, che, per la generazione, anche all' uomo sia data un' anima sensitiva, la quale, accanto allo spirito, creato da Dio, continui a mantenersi. Finchè noi riguardiamo l'anima solo sotto questo rispetto, ci apparirà piuttosto, tra tutte, semplicissima e naturalissima la comune opinione; che cioè nell' uomo sottentri lo spirito in luogo di quel principio vitale.

822. Ma neppure va quì preterito, che il Merten, nel suo modo di parlare, presuppone come dimostrato quello appunto, di cui si controverte. In ambedue i luoghi, che abbiamo per le mani, egli parla quasi fosse già conchiuso, che quel *nostro medesimo,* cui noi significhiamo colla voce *Io,* non contenga altro, che il nostro spirito. Pure, benchè sia certo, che noi, solo la mercè dello spirito, siamo capaci della coscienza di noi; nondimeno, nella comune dottrina, si nega proprio questo, che cioè debba inferirsene, lo spirito solo, colla esclusione del corpo, essere il soggetto rispondente a quell' *Io.* Pertanto anche le espressioni, di cui si parlava, non sono tanto, come dice il Merten, espressioni dello spirito conscio, quanto dell' *uomo conscio.* Per fermo, anche secondo l'antica dottrina, possiamo attribuire allo spirito solo l'attività puramente intellettuale, perchè difatti questa non germina negli organi del corpo; ma perciocchè il nostro spirito, per tal modo attivo, costituisce tuttavia col corpo una natura composta; e poichè, oltre a ciò, la nostra attività intellettiva ha, più o meno, uopo delle rappresentanze sensibili per venire all'atto; sarà sempre più ragionevole il dire: *L' uomo pensa,* che non: *Lo spirito pensa.* Nel resto, noi potremmo in generale ascrivere un' attività sì all' intero soggetto, e sì eziandio a quella sua parte, nella quale quella si esercita; e di quì diciamo non meno: *l' occhio vede, il corpo sente, l' intelletto pensa, lo spirito medita,* che *l' uomo vede, sente, pensa, medita.* Pur nondimeno se vogliamo parlare con maggiore precisione e proprietà, dovremo dire: *L' uomo vede cogli occhi, sente nel corpo, pensa pel suo intelletto, medita*

nel suo spirito. Questa è la maniera di espressioni, la quale Aristotele (1), e dopo lui S. Tommaso (2) dichiararono per più giusta; nè alcuno potrà negare, che essa si accordi coll'uso universale del linguaggio non meno, che colla teorica intorno all'essere umano, insegnata da quei due sommi. E chiunque non ha foggiata artifiziosamente e per forza la sua maniera di pensare e di parlare sopra un qualsiasi sistema, non potrà altro, che appagarsene. La dottrina pertanto, intorno alla reale unità della umana natura, trova, eziandio nel comune linguaggio delle genti colte, la sua confermazione.

Quanto possa la persona andare illusa, allorchè nella maniera di parlare si sèguita più un pregiudizio, che non la coscienza naturale ed il comune linguaggio; di ciò abbiamo quì un notevole esempio nello stesso Merten. Poichè egli ebbe proposte le proposizioni: *Io sento sensibilmente* ecc., *Io rifletto* ecc., come pronunziati dello spirito, continua, in questa supposizione, a parlarne così: « Le ultime disposizioni (del pensiero e della volontà) sono riferite all'*Io*, come a reale cagione; ma quelle altre funzioni (del senso) stanno innanzi allo spirito siccome tali, che esso non le può riferire a sè, come a loro reale cagione. » Quì entra dunque lo *spirito* in luogo dell'*Io*; ed anche così l'affermazione non è vera. Ma essa perde ogni sembianza di verità, come prima il lettore si ricorda,

(1) Τὸ δὲ λέγειν ὀργίζεσθαι τὴν ψυχὴν ὅμοιον κἂν εἴ τις λέγοι τὴν ψυχὴν ὑφαίνειν ἢ οἰκοδομεῖν· βέλτιον γὰρ ἴσως μὴ λέγειν τὴν ψυχὴν ἐλεεῖν ἢ μανθάνειν ἢ διανοεῖσθαι, ἀλλὰ τὸν ἄνθρωπον τῇ ψυχῇ. *De anima l.* 1. *c.* 3. *n.* 11. *t.* (64.)

(2) S. p. 1. q. 76. a. 1.

essere propriamente l'uomo quegli, che dice *Io*. O' potrà mai asserirsi, che le funzioni sensitive stiano innanzi allo spirito dell' uomo siccome tali, che esso uomo non le possa riferire a sè, come a loro cagione reale? Per la stessa ragione il Merten riuscì più sopra ad affermare, che noi non ci possiamo riconoscere per cagioni uniche di quegli atti, che sono compiuti dalle membra del corpo, in sèguito ad una risoluzione dello spirito. Perciocchè, chi non si è adusato a non pensare altro, che lo spirito nelle parole *Io* e *Noi*, costui dovrà riguardare, senza più, come stranezza, che ei non possa riferire a sè, come unicamente da sè compiuta, una sensazione per la sola ragione, che a produrla dovette adoperare le membra del proprio corpo. E questo ci conduce ad un' altra considerazione.

823. Secondo la coscienza naturale, giudichiamo, che noi, i quali riflettiamo e pigliamo una risoluzione, siamo i medesimi, i quali, per mezzo di funzioni corporali, la mandiamo ad effetto; e che quindi le membra del corpo sono messe in moto dal medesimo principio, che pigliò la risoluzione. L' indeliberato convincimento poi, fondato sopra questa coscienza, si raffermerà sempre meglio, se pondereremo la condizione di quelle svariate attività. Esse di fatto sono tutte, nel propriissimo senso, atti vitali; ora qualsivoglia atto vitale è, di sua natura, immanente nel principio, a cui appartiene. Noi possiamo risolverci a riguardare, a saggiare, a tastare qualche cosa, ovvero a riflettere intorno a quella: il riguardo, il saggio, il tatto sono immanenti al principio sensitivo altrettanto, che la riflessione allo spirituale; e se questi principii

fossero in noi distinti, l'attribuire allo spirituale quelle funzioni sensitive non sarebbe meno contradditorio, che attribuire al sensitivo le intellettuali. Ora essendo noi necessitati, dall' intima nostra coscienza, ad attribuire le prime non meno, che le seconde, a noi, che altro ne dovremo inferire, se non che quei principii in noi non sono distinti; o piuttosto, che sono bensì distinti i prossimi principii di questi atti cioè le facoltà e le forze, per modo nondimeno, che tutte abbiano la loro radice in un essere, in una natura? In diverso caso, la nostra coscienza e l'usanza di parlare, fondata in quella, non che difettare di proprietà e di chiarezza, sarebbero a dirittura erronee, ed in quello propriamente, che è il primo loro oggetto.

Si aggiunga, che, nell' uomo, tra le facoltà organiche, sensitive ed intellettuali, vigoreggia una perfettissima armonia; ed appunto per questo, sia che ne consideriamo il successivo esplicamento, sia che la cultura o la moltiplice attività, scorgiamo, che hanno una essenziale dipendenza tra loro (1). Questo conserto di tutto ciò, che nella umana natura si comprende, è così intimo, così ampio, che non pochi filosofi, appunto da quello, si sono lasciati trascorrere a spiegare in maniera materialistica l' origine delle facoltà intellettive, cercando nella materia il fondamento di queste, e di ogni altra vita. Perciocchè, cominciando l'esplicamento della umana natura dalla formazione della materia organica, nè si manifestando più alte

(1) Suar. de anima t. 1. c. 12. n. 9. Cf. S. Thom. S. 1. q. 77. a. 4. et 7., dove è trattata la dipendenza delle facoltà nel loro esplicarsi. Ibid. q. 76. a 3. Quaest. disp (de verit. q. 26.) de passionibus animae art., 10. dove è parola del loro reciproco influsso nell' attività.

facoltà dell' anima, se non a proporzione che si formano organi più perfetti, si avvisarono, dover tenere anche queste per fenomeni del sustrato materiale, non considerando, che il principio materiale, come recettivo e passivo, è sempre il più imperfetto; che l' attuante e formativo è il più perfetto ; e che quindi quello a questo, e non già questo a quello è fondamento del proprio essere e dell' attività. Il principio dunque, che forma gli organi, e nei già formati opera, deve essere sempre, in qualche modo, superiore alla materia, la quale esso, formandola, determina; e nulla impedisce, che al principio stesso convenga eziandio un essere indipendente dalla materia. E quantunque ci debba calere non poco lo stabilire questa verità contro l' errore materialistico, non dobbiamo tuttavia per questo lasciarci indurre a dinegare quella unità dell'essere l' umano, la quale più si considera, e più apparisce luminosa.

824. Non ignoriamo, che i partegiani della nuova dottrina dualistica si pensano di potere, senza questa reale unità, spiegare i fatti menzionati, e spiegarli per mezzo di un reciproco influsso dello spirito sopra del corpo e di questo sopra di quello; e però colla così detta *azione scambievole*. Ma questo, in sostanza, non significa altro, che, invece di spiegare il fatto, chiamarlo con diverso nome. E per fermo, quel reciproco attenersi tra loro le diverse facoltà vitali , del quale pocanzi fu parola, che altro è, se non appunto questa *scambievole azione?* Incombeva dunque agli avversarii il dimostrare , che questo , anche senza quella unità, che fu affermata dall' antica filosofia, possa aver luogo. Come si spieghi la scambievole azione , pre-

supposta quella unità, è facile a vedere. L'anima è unita al corpo, non per un commercio vitale, ma gli è unita già, innanzi ad ogni attività, secondo l'essere; e però non è il corpo senza l'anima, ma è il corpo animato quello, che è attivo. Appunto perchè non le sole facoltà intellettuali, ma tutte le forze vitali hanno la loro origine dall'anima, la scambievole azione è la propria a tutte le nature organiche: un membro ne mette in moto un altro. L'armonia e la regolarità, che si scorge in tutte le funzioni della vita, ha il suo fondamento nella unità del principio, che ha formato tutto l'organismo ed incessantemente lo regge. Come quindi noi, parlando di questo movimento interiore, non lo attribuiamo solo alle parti, ma eziandio e principalmente al tutto, e diciamo, che questa natura organica si muove da sè, cioè muove un membro con un altro; così quando l'uomo sia natura propriamente una, noi, per esprimere quella scambievole azione, diremo con ogni diritto, che esso opera in sè medesimo, movendo una parte di sè con un'altra. Ora, nell'uomo, può bensì sempre un membro operare sopra di un altro; ma nessun membro può sopra la sostanza immateriale dell'anima: e però eziandio nessuna attività sensitiva può toccare l'intelletto è la volontà, il quale e la quale solamente in quella sostanza hanno il loro sustrato, e non nel corpo. Ma perciocchè le forze, che sono attive negli organi, si radicano nella stessa essenza dell'anima, e nella essenza medesima l'intelletto e la volontà hanno la loro radice, tanto che ogni azione degli organi è altresì azione dell'anima; ne sèguita, che l'uomo può essere desto all'attività intellettuale, mediante la sensitiva (n. 111.).

Ma nello smembramento dualistico della umana natura, come ci si renderà concepibile il commercio vitale tra l'anima ed il corpo? Il Cartesio non ne è guari impensierito. I fatti, cui egli, da quel valente fisico che era, osservava, gli mettevano innanzi agli occhi, che l'unione dell'anima col corpo dovea essere, se altra mai, intimissima: l'affermò dunque, e precisamente come cagione dell'azione scambievole; ma in che quella unione consistesse, e come per lei si rendesse possibile l'influsso vicendevole, ei non cercò. Quando una cosa ferisce il corpo, dice egli, tosto l'anima sente il dolore. Ora ogni mutazione nel corpo non è altro, che moto degli elementi materiali onde il corpo è formato; e così dovremmo concedere (conchiude alla fine), che il movimento locale, preceduto nel corpo, eserciti influsso sopra dell'anima. Ma si dirà: tutti i filosofi hanno finora tenuto per impossibile, che la materia operi per guisa da immutare lo spirito. Certamente; tuttavia non è questa la prima volta, che noi vediamo il Cartesio saltare a piè pari le difficoltà ontologiche, e che lo ascoltiamo, con maravigliosa sicurezza ed ingenuità, spacciare proposizioni, le quali, fino al suo tempo, erano state, in filosofia non meno, che in teologia, riputate errori madornali (nn. 314. e segg.).

Alcuni Platonici si avvisarono di declinare questa difficoltà, che loro non isfuggiva, coll'appiccare all'anima un corpo incorruttibile, che fosse formato di luce o della materia dei corpi celesti. La mercè di questo corpo, non guari dissomigliante dallo pneumatico, ammesso da taluni ai nostri giorni, dovea l'anima venire a congiungersi col corpo terreno e ma-

teriale (1). Ma la difficoltà di concepire una siffatta congiunzione nasce, non dalla qualità di questo o quel corpo, sì dalla natura del corpo, in quanto tale. Se dunque quel corpo etereo è veramente corpo, resterà sempre a spiegare la unione dell' anima con esso. Che se è piuttosto, in senso proprio, pneumatico, non è meglio concepibile la sua unione col corpo materiale. Da ultimo quelle ipotesi, alle quali altri si è appigliato, nella scuola cartesiana, o fuori di quella, val quanto dire le *cause occasionali* del Malebranche, o l'*armonio prestabilita* del Leibnizio, non ispiegano il commercio tra l' anima ed il corpo, ma lo negano. Perciocchè, secondo codeste opinioni, nè il corpo opera sopra lo spirito, nè lo spirito sopra il corpo; ma è piuttosto Dio, il quale, accanto alle azioni dell' uno, produce nell' altro le rispondenti impressioni o mutazioni.

825. Il Günther si pensa di avere migliorata la teorica cartesiana, per l'attribuire, che ha fatto, al corpo la sua propria vita. Come natura vivente, ed, in certa maniera, conoscitiva, trovarsi il corpo umano sotto una medesima categoria collo spirito e potere quindi con questo entrare in una reale congiunzione, della quale sia conseguenza il reciproco commercio. Così egli. Nondimeno finchè è certo, che il corpo, come qualsiasi altra sostanza naturale, non opera altrimenti, che per gli organi, contro questa spiegazione rimarranno sempre in piedi gli argomenti, pei quali più sopra fu dimostrato, che nessuna cosa corporea può operare sopra una spirituale. Lo stesso Günther sembra avere sentito, che, con tutta la sua teorica, la

(1) S. Thom. S. p. 1. q. 76. a. 7.

difficoltà non era schivata. Egli di fatti scrive altrove: « Certo questo vale quanto un enimma : come mai la natura, nella sua apparenza, quale corpo vivente dell' uomo, possa intromettersi nella sfera del suo spirito, diverso qualitativamente da essa. Ma non è meno difficile l' altro enimma: Come mai la natura e lo spirito, fuori della sintesi nell' uomo, possano scambievolmente raggiungersi ed afferrarsi. Un così grande baratro, fra nature sostanzialmente diverse, non si può ivi per ispiegazioni psicologiche, riempiere meglio di quello, che si possa quì. E la verità ontologica, che ogni essere relativo (ossia creato) venga all' apparenza sotto la forma fondamentale della recettività e della reattività , ci fornisce una soluzione solo apparente. Imperocchè non solo l' apparenza risponde sempre alla natura della sostanza, ma inoltre la sostanza è quella, che deve investire l' altra sostanza. Sempre dunque un essere eterogeneo opera sopra dell' altro ; ed il *come* di questo fatto resterà inconcepibile. Di quì la Psicologia si deve appagare colla *immediatezza* del fatto, e la Teologia colla volontà del Creatore (1). »

Se veramente si affermasse , che *la natura e lo spirito, fuori della sintesi nell' uomo, si possono afferrare scambievolmente,* noi daremmo al Günther piena ragione , che in ciò giacerebbe un enimma arduo a sciogliersi altrettanto, che l' offertoci dal suo Dualismo nell' uomo. Ma in quale scuola fu mai asserita quella scambievole azione tra la natura ed il puro spirito? In qual modo operi l' angelo sopra la sostanza corporea, fu più sopra spiegato da S. Tommaso (n. 813); ma che anche l' angelo possa sperimentare azione dalla

(1) Proped. Vol. I. p. 221.

sostanza corporea, codesto fu rotondamente negato. *Tangunt et non tanguntur, quia agunt et non patiuntur*. Che se si tratta della vicendevole azione tra il corpo e l'anima nell' uomo, non fu in verun modo prodotta la pretensione di spiegare il *come* di quella vicenda. Altro quì non si richiede, che dare una risposta ragionevole agli argomenti, che si recano, per dimostrare impossibile, che un principio operante in organi tocchi lo spirito immateriale, o, come dice il Günther, *l' afferri*.

Per restringere ora in poco il già detto, la vitale attinenza dell' anima col corpo ci sta innanzi, come un fatto. Ora se si ammette, che il corpo ha un essere ed una vita sussistente, o si dovrà col Malebranche e col Leibnizio negare quel fatto; ovvero col Cartesio e col Günther si dovrà affermare cosa assolutamente impossibile: che cioè una sostanza corporea si attacchi alla vita dello spirito. Ma se, per contrario, il sustrato materiale, nell' uomo, è una sostanza incompiuta, la quale riceve dall' anima l' essere suo proprio, come umano corpo, val quanto dire la vita; allora quel fatto troverà la sua spiegazione facile altrettanto, che piena. Il perchè, come dagli altri fatti, così dalla reciproca azione tra il corpo e l' anima, dobbiamo inferire la reale unità della umana natura.

V.

Si stabilisce la dottrina degli Scolastici.

826. Quantunque il fin quì detto provi implicitamente, che l' anima è unità al corpo come forma sostanziale; non sarà tuttavia inutile provarlo anche più distintamente con un' argomentazione di S. Tom-

maso: tanto più, che questo argomento ha novellamente trovata una molto prepostera esposizione.

Quello si appoggia sopra il principio: Ogni cosa opera in quanto è in atto; e però ciò, per cui è in atto, è quello, per cui opera. Quando poi il fondamento dell' attualità è, per tale maniera, stabilito, come fondamento dell' attività, non si deve dimenticare, che quì si tratta di principii formali, e però di tali, che o come proprietà, o come parti costitutive dell' essenza, si trovano nella cosa stessa; nè già per attività produttiva, ma piuttosto, per ciò, che sono nel soggetto, determinando questo ad essere quello, che è. L' insegnamento è causa della scienza, e la medicina della sanità, perchè l' insegnamento produce la scienza, e la medicina la sanità. Ma la causa formale, per cui l' anima sà, è la scienza ingenerata in lei; e la causa formale, per cui il corpo è sano, è la sanità in lui ristorata. Ora queste forme appunto sono altresì i principii dell' attività; mercecchè per la scienza, accolta in lei, è l' anima in grado di meditarla; e per la sanità il corpo è abilitato alle sue proprie operazioni. Ma come può l' anima esistere senza la cognizione di questo o di quell' oggetto; così può anche il corpo, senza essere abilitato a tutte le funzioni a lui rispondenti; e quindi la scienza e la sanità sono forme o proprietà accidentali. Ma ciò, che nel vivente è il fondamento della vitalità, e quindi il fondamento di tutta l' attività vitale, codesto dev' essere la sua forma sostanziale. Perciocchè la vita è l' essere del vivente; e quando questo perde, non l' una o l'altra attitudine, ma il fondamento di ogni attività vitale, allora finisce tosto di vivere e di essere. Ora intendendo noi

per anima appunto il principio vitale di una natura corporea, essa sarà altresì la forma sostanziale del corpo, che per essa vive. Nell' uomo poi si manifesta una moltiplice attività vitale: la vegetativa, la sensitiva e l' intellettuale, ciascuna delle quali essendogli senza dubbio essenziale, il principio, pel quale noi siamo nature pensanti, dev' essere sostanziale. Ma un medesimo uomo è, che pensa, sente e vive. Siccome dunque il sentire ed il vivere appartengono eziandio al corpo; così il principio vitale intellettivo non può essere forma del soggetto pensante, senza essere altresì forma del corpo, che è una parte essenziale di questo soggetto, ed essere per conseguenza in esso corpo, al tempo stesso, principio della vita sensitiva (1).

827. Con ragione gli Scolastici confortano questa loro dottrina colla definizione, che si suole dare del-

(1) Illud, quo primo aliquid operatur, est forma eius, cui operatio attribuitur: sicut quo primo sanatur corpus, est sanitas, et quo primo scit anima, est scientia; unde sanitas est forma corporis et scientia animae. Et huius ratio est, quia nihil agit, nisi secundum quod est actu. Unde quo aliquid est actu, eo agit. Manifestum est autem, quod primum, quo corpus vivit, est anima. Et cum vita manifestetur secundum diversas operationes in diversis gradibus viventium, id quo primo operamur unumquodque horum operum vitae, est anima. Anima enim est primum, quo nutrimur et movemur secundum locum, et similiter quo primo intelligimus. Hoc ergo principium, quo primo intelligimus, sive dicatur intellectus, sive anima intellectiva, est forma corporis. *S. Thom. S. p.* 1. *q.* 77. *a.* 1.

Se S. Tommaso, dall' essere il pensiero un' attività vitale dell' uomo, inferisce, senza più che il principio, onde noi pensiamo, è la forma sostanziale del corpo; egli può farlo a tutto diritto, perchè, come anche si dice nel sèguito dell' argomentazione, egli avea già stabilito, contro Platone, i due punti, che noi di sopra abbiamo recati contro il Cartesio, ed il Günther; val quanto dire: Ipse idem homo est, qui percipit se intelligere et sentire: sentire autem non est sine corpore. *Ibid.*

l' uomo, e biasimano Platone, perchè, nella sua teorica, si doveva a quella rinunziare. Se la essenza dell' uomo è da cercare nell' anima solamente, l' uomo, nel fatto, sarà uno spirito, il quale, come disse Platone, si vale di un corpo, quasi di strumento o di ammanto. Perciocchè, quantunque egli distinguesse tre anime: l' intellettiva, la sensitiva e la nutritiva; tuttavolta quella sua asserzione, che l' anima sia l' uomo, vuole intendersi non di tutte e tre o di due, l' intellettiva e la sensitiva, ma della intellettiva solamente: in diverso caso l' uomo sarebbe non più una, ma tre o due sostanze: ciò, che da Platone per nessun modo non si concedeva. Secondo ciò, quel corpo, del quale l' anima spirituale, secondo lui, si serve, converrà essere pensato, come un vivente sensitivo; il quale essendo una natura animale, la definizione dell' uomo dovrebbe suonare così: *È uno spirito vivente in una natura animale, di questa serventesi a' suoi fini.* Ma veramente l' uomo non *si serve* di una siffatta natura, sì *è esso* una natura organica: nè *alberga* in una natura sensitiva, sì *è esso* una natura sensitiva (1); e

(1) Si homo secundum Platonis sententiam non est aliquid ex anima et corpore compositum, sed est anima utens corpore; aut hoc intelligitur solum de anima intellectiva aut de animabus tribus, si tres sunt sive de duabus earum. Si de tribus vel duabus, sequitur, quod homo non sit unum, sed sit duo vel tria: sunt enim tres animae vel saltem duae. Sic hoc autem intelligitur de anima intellettiva tantum, ita scilicet quod intelligatur anima sensitiva esse forma corporis, et anima intellectiva utens corpore animato et sensificato sit homo; sequentur adhuc inconvenientia, scilicet quod homo non sit animal, sed utatur animali, nam per animam sensitivam aliquid est animal; et quod homo non sentiat, sed utatur re sentiente: quae cum sint inconvenientia, impossibile est tres animas substantia differentes esse in nobis, intellectivam, sensitivam et nutritivam. *Cont. Gent. l.* 2. *c.* 57.

siccome, in quanto tale, appartiene, colle altre sostanze naturali, allo stesso genere, così da queste si differenzia però, che in lui il principio vitale è medesimamente intellettivo, nel modo appunto, onde il bruto si differenzia dalla pianta però, che in lui il principio vitale vegetativo è medesimamente sensitivo. Di quì la comune e l'unicamente giusta definizione: *L'uomo è una natura sensitiva ragionevole.* Che se la ragione è in lui la differenza, dovrà il principio, ond'è natura ragionevole essere altresì sua forma (1).

Intorno a che potrebbe tuttavia obbiettarsi, avere Platone certamente errato, quando stabilì per modo la relazione tra l'anima ed il corpo, che questo rimanesse fuori dalla essenza dell'uomo; potersi nondimeno mantenere, che l'uomo sia così bene una natura sensitiva, come una spirituale, senza riguardare per questo lo spirito ed il corpo, come due parti costitutive di una natura. Per fermo, secondo il moderno Dualismo, l'uomo è un individuo naturale, ma siffatto, che è innalzato al commercio vitale collo spirito, al che è destinato e reso capace; esso uomo poi è spirito, ma siffatto, che è entrato in un congiungimento organico colla natura, in virtù del quale questa è portata al compimento della coscienza. Perchè dunque l'uomo sia pensato, come sostanza composta di spi-

(1) Natura uniuscuiusque rei ex eius operatione ostenditur. Propria autem operatio hominis, in quantum est homo, est intelligere; per hanc enim omnia alia animalia transcendit. Unde et Aristoteles (l. 10. Ethic. c. 7.) in hac operatione sicut in propria hominis ultimam felicitatem constituit. Oportet ergo quod homo secundum illud speciem sortiatur, quod est huius operationis principium. Sortitur autem unumquodque speciem per propriam formam. Relinquitur ergo, quod intellectivum principium sit propria hominis forma. *S. p.* 1. *q.* 76. *a.* 1.

rito e di natura, non vi è alcun uopo della unità reale, affermata dalla Scolastica; ma basta questa formale, la quale consiste nella vitale compenetrazione dell' attività vitale o della coscienza.

Ma veramente non potremmo restare per niente satisfatti di questa risposta. A ciò che la *Sintesi* (per ritenere il linguaggio degl' avversarii) sia vera Sintesi, e come tale opposta alla *Tesi* (lo spirito) ed all'*Antitesi* (la natura) qual terzo membro; dovrà essa Sintesi non meno, che gli altri due membri, avere una natura una nel suo essere. Siccome la sostanza naturale da una parte, ed il puro spirito dall' altra, per la unità del loro essere, formano due specie contrapposte di nature; così ancora l' uomo, per formare, come Sintesi, la rispondente specie terza, dovrà congiungere in sè, in *unità di essere,* ciò, che è proprio a quelle due. Perciocchè la Sintesi non è un *paio di cose,* che si consertano insieme, e sia stretto quanto si voglia il loro legame; ma è *una cosa, la quale unisce in sè le essenziali determinazioni di due altre tra loro contrarie.* Deve pertanto l' uomo, come natura composta, essere vero spirito e vera sostanza naturale, così nondimeno, che il suo essere umano sia uno. Ma se l' unità è solamente formale, se cioè consiste unicamente nella compenetrazione della coscienza, allora l' essere dell' uomo sarà spartito, l' unità si troverà solamente nella sua apparenza; e con ciò si sarà anche asserito, che il propriamente umano, quello che fa essere uomo l' uomo, non è cosa sostanziale; stantechè quale è l' unità, tale è l' essere. E questo si voleva da quella tanto ripetuta osservazione degli Scolastici; che cioè se nell' uomo si dà più di un solo

principio vitale, la sua unità non può essere sostanziale, dev' essere accidentale. Di fatto l'accidentale è quì contrapposto, non come il contingente al necessario, secondo che falsamente ha immaginato il Günther (1); ma come l'apparenza all'essere.

828. Anche il nuovo Dualismo pertanto, nel negare la reale unità della umana natura, non può tenere l'uomo per una sintesi nel vero e proprio senso della parola; ma per la medesima cagione, non può recare alcun ragionevole motivo, perchè lo spirito sia unito alla natura. Può bensì dire coll'antichità, che, dandosi una opposizione tra il mondo spirituale ed il corporeo, a compiere la universalità delle cose, parea fosse richiesto l'uomo, in cui quei due ordini di cose sono unificati; tuttavolta codesto può essere un motivo *di etica*, un fine cioè, dal quale il supremo Fattore potè essere mosso a creare l'uomo; ma noi andiamo in traccia di un motivo *fisico*, il quale dee cercarsi nelle proprietà rispettive dello spirito e della natura. E per chiarire il nostro pensiero colla medesima similitudine, di cui spesso si vale il Günther, parlando della unione dello spirito colla natura, diremo, così sussistere il connubio affine, che il genere umano sia propagato; ma nondimeno nel maschio e nella donna si trova la cagione, che rende naturale l'unione necessaria a quello scopo. Ora nella dottrina dualistica la natura, per effetto certamente della sua proprietà naturale, è ordinata allo spirito, perchè essa, solo nel connubio con quello, può compiere la sua coscienza; ma che è ciò, che dalla parte dello spirito, rende, se così lice parlare, desiderabile un siffatto

(1) Conv. di Pellegr. p. 437.

connubio? Perchè mai questo allo spirito umano è naturale, e non al puro spirito?

Anche nella scuola del Günther si distingue recisamente lo spirito umano, come sintetico, dal puro spirito, come antitetico, e per modo propriamente, che nessun puro spirito possa essere unito alla natura, e l'umano non possa venire alla esistenza altrimenti, che in unione colla natura (1). Ma quando ci facciamo a scandagliare più addentro la differenza, che corre tra loro, noi non ne troviamo altra spiegazione, salvo che *sintetico* è lo spirito destinato alla unione colla natura; *antitetico* quello, che non ha una tale destinazione. E noi domandiamo tuttavia: Che mai è quello, onde lo spirito umano è ordinato a quella unione? Si dirà forse: la volontà divina? Ma quì si può rispondere ciò, che il Günther, in altra occasione, a torto vorrebbe opporre all'antica Scuola (n. 500.); che cioè la volontà di Dio non è una volontà, che operi senza ragione. Appunto in questo consiste la sua sapienza, che egli nelle cose collocò proprietà, forze, esigenze, le quali rendano a loro naturale la vita, a cui le destinava. Fin che dunque il motivo di destinare lo spirito umano a quella unione, dimora nella sola necessità, che ne ha la natura, la relazione tra questa e quello ne sarà sempre stravolta. Lo spirito sarebbe creato pel corpo, ed eziandio a servigio del corpo verrebbe ad esso unito: incoerenza assai maggiore, che se si dicesse, l'uomo essere stato fatto per la donna; e non questa essere stata accoppiata, come aiutorio, a quello, ma questi alla donna.

(1) Merten, Schizzo della Metafisica, pp. 98. e segg.

Vero è, che, secondo il Günther, nell' uomo, non pure la natura partecipa ai beni dello spirito, ma questo eziandio entra a parte dei beni di quella, « in quanto, conoscendo non sè soltanto, ma eziandio la natura come principio reale, allarga il giro della coscienza di sè, e per pronunziare, cioè sensibilmente figurare l' impronunziabile, è arricchito dei tesori fantastici della natura (1). » Ma finchè nell' anima noi non conosciamo, che uno spirito, e tra la natura di quella e la natura del puro spirito non si pone alcuna differenza, noi in quella comunanza non potremo scorgere alcuno arricchimento dello spirito, e nelle modificazioni della sua vita, lungi dal vedere un perfezionamento, vi vedremmo il contrario. Perciocchè quando lo spirito fosse sciolto dai legami del corpo, come non dovrebbe conoscere, senza paragone, meglio la natura, e potersi eziandio valere, se ciò gli piacesse, delle sue ricchezze a simboleggiare? Ma che esso abbisogni d' immagini sensate, e non pure conosca la natura, ma anzi nella coscienza di sè si debba riconoscere come sostanza naturale, codeste sono conseguenze della sua unione col corpo; la quale, quando esso di sua natura fosse solamente spirito e non anche anima, non potrebbe in verità venire considerata come un acquisto. Vale lo stesso quando il Günther altrove (2) fa consistere quella comunanza di beni in questo, che l' Idea (il pensiero dello spirito) venga, nel concetto, alla universalità; appunto come il concetto (il pensiero della natura) viene alla realità. Di fatti, poichè noi nel nostro pensare abbiamo uopo

(1) Aurore Bor. e Nord. p. 219.
(2) Eur. ed Era. p. 510.

degli universali, a ciò la sensività ci fa servigio; ma che il nostro pensare sia legato a siffatti universali, codesto non può essere veramente recato, come prerogativa del nostro spirito (nn. 36, 123.). Anche quì dunque il vantaggio, che lo spirito dell' uomo trae dalla sua unione colla natura, presuppone in lui una imperfezione, la quale, come puro spirito, non dovrebbe avere. Ciò non isfuggì alla profonda perspicacia di Platone; mercecchè rappresentandosi anch' egli l' anima umana, come una sostanza puramente spirituale (νοῦς), la sua unione col corpo non gli potè parere una condizione naturale; e però il motivo di questa, il quale ei non trovò nella natura dello spirito, lo cercò nella sua colpa: ed il discorso era altrettanto giusto, allorchè Origene conchiuse, più oltre, la natura corporea non essere stata creata, se non affine, che gli spiriti caduti fossero in essa puniti (1). Tutto altrimenti la Scolastica.

829. Egli è indubitato, che noi non nascemmo con una facoltà conoscitiva di già formata, e che anzi il nostro sapere fu dovuto da noi acquistare a poco a poco (n. 49.); nè è men certo, che a quell' effetto avemmo uopo delle rappresentanze sensibili (n. 63.); possiamo dunque, anzi dobbiamo, in questo venire, che fa all' essere, il nostro spirito *inesplicato,* e nel non potersi esplicare, che con dipendenza dalla sensibilità, dobbiamo, dico, cercare in questo la condizione propria, per la quale la nostra anima, al paragone del puro spirito, occupa un grado inferiore (n. 64). Se è così, essa avrà uopo della capacità di apprendere sensibilmente. Perciocchè, come abbiamo

(1) De Principiis l. 2. c. 1. seqq.

veduto, non per l'essere unita con una natura, *che* apprende sensitivamente, ma per l'apprendere, che fa essa medesima, l'anima possiede nella conoscenza sensitiva il mezzo, di cui abbisogna per la intellettiva. E poichè l'apprensione sensitiva solo nella unione con un organo corporeo è possibile, ne sèguita, che l'anima, per esplicare ed adoperare, in maniera naturale, le sue forze, deve essere unita al corpo, ed unita precisamente, come principio vitale di questo. Secondo un tale concetto, il corpo è in grazia dell'anima, e l'anima in grazia di sè è unita a quello (1). Questo tuttavia non impedisce, che la natura corporea, nell'uomo, per la sua unione collo spirito, sia introdotta alla più alta perfezione di questo; stantechè tale è l'ordine sapientissimo delle cose, che le inferiori servano alle superiori; e che appunto così esse raggiungano il bene, che loro si avviene.

Rifacciamoci ora sopra la spiegazione dell'uomo, come di una sostanza composta. Questa, dicevamo, dev'essere vero spirito e vera sostanza naturale; ma con tutto ciò, l'essere umano, a lei proprio, deve avere vera unità. Secondo la dottrina scolastica, noi

(1) Cum forma non sit propter materiam, sed potius materia propter formam; oportet rationem accipere, quare materia sit talis et non e converso. Anima autem intellectiva secundum naturae ordinem infimum gradum in substantiis intellectualibus tenet; intantum, quod non habet naturaliter sibi inditam notitiam veritatis, sicut Angeli, sed oportet, quod eam colligat ex rebus divisibilibus per viam sensus, ut Dionysius dicit c. 7. de div. nom. Natura autem nulli deest in necessariis. Unde oportuit, quod anima intellectiva non solum haberet virtutem intelligendi sed etiam virtutem sentiendi. Actio autem sensus non fit sine corporeo instrumento. Oportuit igitur animam intellectivam corpori uniri, quod possit esse conveniens organum sensus. *S. Thom. S. p.* 1. *q.* 76. *a.* 5.

troviamo questo *proprio essere umano* in ciascuna di entrambe le sue parti costitutive, anche a considerarle separatamente. L' anima di sua natura è spirito; ma tale, che non primariamente per la sua unione col corpo, sì già, secondo la propria sua essenza, è, in certa guisa, adimata nella sfera della natura, in quanto che, pel proprio esplicamento, ha uopo del corpo; e però ha la destinazione e l' attitudine ad avvivarlo, ed a sentire con esso. Il corpo è vero corpo e sostanza naturale; ma dovendo ricevere la sua vita e quindi il suo proprio essere, per la unione con uno spirito, si trova innalzato sopra la sfera della natura. L' anima pertanto si differenzia dal puro spirito nel potere essere *entelechia* di un corpo; ed il corpo si dispaia da tutte le altre sostanze naturali nell' essere la forma, che lo avviva, l' anima, uno spirito. Di quì questa natura umana è come un limite, nel quale il mondo spirituale ed il corporeo vengono a scontrarsi (1).

Ma come potrà una sostanza spirituale divenire, con una sostanza corporea, una natura, senza scapitare nella sua spiritualità? Come potranno l' essere e la vita, ricevute dal corpo per la unione allo spirito, rimanere tuttavia corporei? Prima di esaminare queste ed altre difficoltà, che vengono mosse contro la dottrina dell' antichità, noi discuteremo brevemente una sentenza, nella quale si vorrebbe, senza quella dottrina, mantenere l' unità dell' essere umano.

(1) Anima intellectualis dicitur esse quasi quidam ὁρίζων et confinium corporeorum et incorporeorum, inquantum est substantia incorporea, corporis tamen forma. *S. Thom. Cont. Gent. l.* 2. *c.* 68.

VI.

Si pondera un' altra spiegazione della unità dell' essere umano.

830. Alcuni dotti tengono bensì colla Scolastica, che l' anima ed il corpo sono congiunti in unità, non solamente formale, sì eziandio reale dell' essere; ma non concedono per questo, che la loro relazione sia da giudicarsi, come di forma sostanziale verso la materia. A siffatta conchiusione (dicono essi) può altri credere di avere diritto, quando si ammetta, che due cose non possano costituire una sostanza individua, se non attenendosi l' una all' altra nella relazione di *atto* e di *potenza*. Questo certamente si afferma da S. Tommaso e da tutta la Scolastica; ma si afferma, presupponendo la teorica della forma e della materia, come parti essenziali e costitutive delle sostanze composte. Pure, anche senza una tale teorica, vi sarebbe la via di spiegare la reale unità sì delle sostanze semplicemente corporee, e si ancora dell' uomo. Di fatto gli elementi materiali dei corpi si potrebbero tra loro compenetrare, non pure quanto alle forze, ma eziandio quanto al loro essere; e così mentre ognuno conserva il proprio suo essere, divengono un tutto, il quale, per quella unione, e non per una forma sorta di nuovo, ottenga un proprio essere. Medesimamente, potrebbero il corpo e l' anima diventare una essenza, dotata del proprio suo essere, cioè dell'umano, in quanto l' essere del corpo e quello dell' anima, mantenendo ciascuno la sua condizione, si compenetrassero e componessero per modo, da costituirne un terzo.

A trattare il punto con precisione ; vogliono alcuni, che il corpo sia pensato, come un vivente già costituito in quel suo proprio essere; mercecchè solo un vivente unito con un vivente potrebbe divenire una individua natura. E quando si chiede, come possa ciò avvenire, si risponde: *per l' unione organica.* Ora, in codesta opinione, il corpo è già per sè un organismo vivo; e, come tale, deve già avere un principio vitale, che lo formi , lo unifichi e lo contenga: si nomini poi quello anima o no , ciò non rileva. Sebbene dunque l' unione , in cui entrano l' anima ed il corpo, si dica organica; non già per questo si concepisce meglio, come possa consistere in altro, che in un dominio o conducimento della sostanza spirituale a rispetto della corporea. Ma questo è, e rimane un semplice commercio dinamico, in virtù del quale non sarà mai vero, che due nature sussistenti ne diventino una terza. O si vorrà forse anche quì , che la parola magica di *unità organica* ci renda concepibile l' inconcepibile? Senza dubbio, il proprio del legame organico consiste nel fare, che i diversi diventino *un tutto* vivente. Ma perchè questa unità sia reale unità della natura, deve il legame organico essere tale nel proprio senso della parola. Le diverse membra, forze e facoltà sensitive del corpo vivente costituiscono un tutto propriamente detto, perchè il principio vitale in esse è uno; ed eziandio nello spirito non si può trovare una siffatta maniera di organismo tra le sue forze, se non in quanto queste si fondano in una essenza, che in esse si dispiega. Se dunque il corpo e l'anima hanno unità , siccome parti di un organismo, o vi dovrà essere un terzo, che, come principio

comune, li abbracci entrambi ed in sè li colleghi; ovvero dovrà l'anima essere, al tempo stesso, il fondamento delle forze spirituali e di quelle, che avvivano il corpo (1). Anche in quest' ultimo caso si potrebbe parlare di un doppio organismo: di quello cioè del corpo, e di quello dell'anima; il quale tuttavia, poichè il principio ne sarebbe uno, non escluderebbe la reale unità del tutto. Ma più rettamente la vita spirituale e la corporea vengono considerate, come due metà di un solo organismo umano. Che se, per contrario, nel corpo alberga un proprio suo principio vitale, l'anima ed il corpo saranno due individue nature unite, non mai una natura unica. Per essere tale, non basta, in alcun modo, che la corporea sia subordinata alla spirituale; stantechè una subordinazione, per la quale il subordinato mantiene il suo essere e la sua vita sussistente, per perfetta che possa essere, potrà ben partorire una unità etica o dinamica, ma non mai una fisica ed ontologia. Stanno dunque contro l'opinione quì trattata i medesimi argomenti, che si recano con tanta efficacia contro il Dualismo del Günther e la Tricotomia dei Platonici.

831. Altri, che aderiscono parimenti alla unità della umana natura, concedono, che non pure la vita intellettuale, e la sensitiva, ma eziandio, almeno in gran parte, la stessa vegetativa dell'uomo proceda dall'unica sua anima spirituale; ma vogliono, che, ciò nulla ostante, il corpo sia considerato, come un sussistente organico, il quale, senza influsso dell'anima, stia e duri. Questi filosofi cioè sono di opinione, che, quantunque non le sostanze sensitive, tuttavia le semplicemente organi-

(1) Cf. S. Thom. Cont. Gent. l. 2. c. 58. n. 5.

che, non abbiano un interno principio vitale, e che, per conseguenza, siano prodotti di forze fisiche e chimiche, operanti sotto certe date condizioni. Essi pertanto fanno formare dagl'elementi materiali anche i corpi dei bruti e dell' uomo, non dall' attività formatrice dell'anima, ma piuttosto dalle universali forze della natura. Ma come si dovrà poi l' anima con un corpo cosiffatto congiungere in unità di natura? Nella maniera testè menzionata: non solo (si dice) le forze dell'anima si compenetrano con quelle del corpo, ma eziandio l' essere di quella si compone coll' essere di questo in un terzo, che è l'umano; e ciò si ammette, perchè si vede, che la compenetrazione delle forze, senza una precedente unificazione nell' essere, sarebbe inesplicabile; ed, oltre a ciò, perchè, in ogni caso, sarebbe stabilito un semplice commercio dinamico tra le due nature, non la reale unità della natura.

Ma quì non si dovrebbe forse obbiettare, in contrario, con S. Tommaso, che una sostanza spirituale non può essere unita ad una corporea per mistione? Perchè siffatta unione potesse aver luogo, e sussistere per quella una sostanza terza, dovrebbero le sostanze da unirsi operare reciprocamente l' una sopra dell' altra, e proprio per tal modo, che il loro essere ne fosse modificato. Ora qualsiasi azione scambievole, tra sostanza corporea e spirituale, è impossibile: quanto più un' azione, che ne alteri lo stesso essere. Tra i corpi quell' azione scambievole è possibile non per altro, se non perchè i corpi appartengono, se non alla stessa specie, certo al genere medesimo di cose fisiche; e quindi hanno sempre, almeno nella materia, un punto

di unione. Ma spirito e corpo sono *toto genere* diversi; per lo che non si può dare tra loro alcuna opposizione di sola contrarietà, e però neppure alcuna mistione (n. 812). Ma eziandio la formazione degli altri corpi non potrebbe, in quella sentenza, avere alcuna spiegazione, se non è quella appunto, che non si vuole, e che si censura negli Scolastici. Se il proprio essere degli elementi è, nella unione, modificato per modo, che quelli vengono ad unificarsi in un nuovo essere, che altro sarà cotale modificazione, se non un ritirarsi della forma, che determinava l'essere degli elementi? E come dovremo concepire il sorgere di un nuovo essere, se non come il subentrare di un'altra forma: della forma cioè del corpo misto?

Tuttavia non frantendiamo noi forse la sentenza, di cui si tratta? Essa si contrappone agli Scolastici precisamente in questo, che non vuole ammettere alcuna mutazione, la quale tocchi la essenza degli elementi, e piuttosto fa unire la materia, perdurante nel proprio suo essere, e, per la *sola* sua congiunzione o compenetrazione con un altro, la fa diventare un nuovo essere. Ma se è così, noi dobbiamo confessare, riuscirci al tutto inconcepibile, come mai di due sostanze possa costituirsi una terza, diversa da entrambe, senza che nel loro essere siano mutate nè l'una dall'altra, nè ambedue da una terza, che le unisca e contenga. La quale difficoltà rimane, anzi diviene più grave, quando per tal maniera lo spirito si debba congiungere al corpo. La sostanza spirituale può perfettamente pervadere la corporea; ma se in siffatto pervadimento essa non deve esercitare alcuna

attività di forma, o certo non quella, che determini tutto l'essere del corpo fino agli elementi; le due sostanze, nella loro unione, non divengono una medesima essenza, nè tampoco una medesima natura, cioè principio di una identica operazione. Perciocchè se il corpo, niente meno, che l'anima, nella unione coll'altra parte, rimane sussistente per sè nel proprio essere, l'essere costituito per la unione, sarà un essere solamente accidentale: consisterà appunto *nell'essere unito*. E però sostanziale sarebbe l'essere dell'anima, sostanziale altresì quello del corpo; ma l'essere umano non potrebbe altro offerire, che un essere accidentale: anima e corpo sarebbero due cose unite, non una sola individua essenza. Similmente, per quella unione, potrebbe istituirsi una relazione, per effetto di cui le forze delle due sostanze operassero insieme: ma esse, finchè quelle parti ritengono ciascuna il proprio essere per sè, non potrebbero divenire principio di una operazione; mercecchè ciò, che esiste per sè, opera per sè. Si vede dunque, come anche quì ritornano gli argomenti, che S. Tommaso contrappose ai Platonici.

VII.

Esame delle difficoltà intorno alla dottrina scolastica.

832. La prima di queste difficoltà venne proposta in questi termini: La forma sostanziale presuppone il soggetto, cui determina, come incompiuto nella sua essenza: il quale però, senza di lei, neppure e attuale; e tuttavia il corpo dell'uomo, anche prescindendo dall'anima, dev'essere pensato, come una sostanza esi-

stente nella realità: sia pure che non ancora vivente. Di che s' inferisce, che tra esso e l' anima l' attinenza di materia e forma è impossibile, anche secondo la stessa dottrina scolastica (n. 814).

A questa difficoltà S. Tommaso risponde negando, che, nell' uomo, il corpo umano, considerato senza dell' anima, abbia la sua attualità; ed aggiunge, quello divenire piuttosto attuale per l' unione coll' anima. Certamente esso è corpo prima che l' anima vi venga, e rimane corpo anche quando se n' è separata; ma in ambedue i casi, esso non è *lo stesso* corpo: val quanto dire le parti materiali costitutive sono bensì le medesime; ma la essenza è mutata: nè l' embrione, nè il cadavere è corpo umano (1). Se pertanto, *nel corpo unito coll' anima,* noi prescindiamo da ciò, che esso è per l' anima, esso non ha quello, che è richiesto per la realità: manca della determinazione, e non è nè corpo umano, nè embrione, nè cadavere.

In questa risposta è acchiuso ciò, che spesso S. Tommaso insegna anche espressamente; che cioè come le sostanze naturali, così eziandio l' uomo riceve per una medesima forma tutte le sue essenziali determinazioni. Quest' unica forma lo fa sustanza corporea, vivente, sensitiva, ragionevole (2). Da ciò, che

(1) In prima ratione falsum supponitur: non enim corpus et anima sunt duae substantiae actu existentes, sed ex duobus fit una substantia actu existens: corpus enim hominis non est idem actu praesente anima et absente; sed anima facit ipsum actu esse. *Cont. Gent. l.* 2. *c.* 69.

(2) Nulla alia forma substantialis est in homine, nisi sola anima intellectiva, et ipsa, sicut virtute continet animam sensitivam et nutritivam, ita virtute continet omnes inferiores formas, et facit ipsa sola quidquid imperfectiores formae in aliis faciunt. Et similiter est dicendum de anima sensitiva in brutis et de nutritiva in plantis et

fu già detto nel primo Trattato, intorno alla unità della sostanza, e più innanzi intorno alla unità della forma sostanziale (n. 678), si fa manifesto, per istretto rigore logico, che non si può mantenere l' unità reale della umana natura, nè pensare l'anima come forma vitale del corpo, senza assentire a questa tesi di S. Tommaso. Non si potendo dare alcun corpo, che non sia corpo di una determinata specie, nessuna forma potrà alla materia, attuandola, conferire solamente l' essere comune a tutti i corpi; cioè la corporeità: essa deve determinarla ad essere corpo di una qualche specie. Una forma pertanto, la quale conferisse la sola corporeità senza la vita, dovrebbe determinare la materia a qualche specie di corpi inorganici; similmente se conferisse la vita organica, senza la sensività, dovrebbe rendere il soggetto necessariamente pianta di una qualche specie; e da ultimo una forma, che fosse fondamento della vita sensitiva, farebbe del corpo un individuo animale. Che se, per ciascuna di queste realità specifiche, si desse, nella medesima natura, una forma sostanziale peculiare, quella natura conterrebbe altrettanti individui di diverse specie, tra i quali potrebbe aver luogo, mercè la subordinazione tra loro, una certa congiunzione ed un certo commercio, ma non già vigorire una natura ed essenza unica. Siccome, secondo quella spiegazione, il corpo del bruto sarebbe una pianta, alla quale un' anima sensitiva si fosse unità; così il corpo dell' uomo sarebbe di sua natura un bruto, quanto

universaliter de omnibus formis perfectioribus respectu imperfectarum. *S. p.* 1. *q.* 76. *a.* 4. *Cf. Quodl.* 11. *q.* 5. *a.* 5. *Quaest. disp. De spirit. creat. art.* 3. *de anima art.* 9.

che di specie peculiare, e non sarebbe corpo umano, se non in quanto con quel tale bruto fosse venuto a congiungersi uno spirito. Ma se, per contrario, l'anima fa, che il corpo sia umano, non perchè se ne serve come suo, e neppure perchè con esso ha commercio, ma perchè determina la sua essenza; una siffatta determinazione dovrà cominciare dalla materia originaria o prima, e di questa fare fin da principio, non un corpo qualsivoglia in generale, ma propriamente un corpo umano. Come cioè una forza di ordine superiore basta a molti effetti di forze subordinate, p. e. il senso interno per tutte le apprensioni degli esterni; così eziandio una forma più alta basta per tutte le determinazioni, che sono date dalle inferiori; talmente che quella conferisca le medesime perfezioni, che si darebbero da queste; ed, oltre a ciò, ne impartisce una più alta, dalla quale le inferiori medesime restano nobilitate (1). Ma acciocchè una tale subordinazione sia possibile, le perfezioni appartenenti ad ordine inferiore, debbono essere con-

(1) Sic ergo dicimus, quod in hoc homine non est alia forma substantialis, quam anima rationalis et quod per eam non solum est homo, sed animal et vivum et corpus et substantia et ens. Quod quidem sic considerari potest. Forma enim est similitudo agentis in materia. In virtutibus autem activis et operativis hoc invenitur, quod, quanto aliqua virtus est altior, tanto in se plura continet, non composite sed unite: sicut secundum unam virtutem sensus communis se extendit ad omnia sensibilia, quae secundum diversas potentias sensus proprii apprehendunt. Perfectioris autem agentis est inducere perfectiorem formam. Unde perfectior forma facit per unum omnia, quae inferiores faciunt per diversa et adhuc amplius: puta si forma corporis inanimati dat materiae esse corpus, et forma plantae dabit ei et hoc et insuper vivere; anima vero sensitiva et hoc, insuper et sensibile esse; anima vero rationalis et hoc et insuper rationale esse. *De spirit. creat. a.* 3.

dizionate per guisa, che servano di apparecchio, ed, all' ora stessa, di sustrato a quella, che in ciascuna sostanza è la determinazione specifica. Se dunque la forma di un corpo non vivente conferisce alla materia quello, che lo rende sostanza corporea, la forma della pianta conferirà quel medesimo essere corporeo alla materia, ma lo farà per maniera, che questo corpo si trovi disposto a ricevere la vita, della quale essa forma è principio. Similmente, l' anima sensitiva, mentre fa della materia una sostanza vegetale, conferisce ciò, che trovasi nella pianta, ma in modo più alto: come cioè conviene alla vita sensitiva. Nell' uomo finalmente l' anima intellettiva è quella, la quale, come principio formativo, impartisce alla materia la corporeità, la vegetazione, la sensività, ma ciascuna di queste è data per guisa, che tutte formino un corpo, quale per la più nobile sua vita è richiesto dall' uomo (1). Anche questa necessità, che le determinazioni delle specie inferiori, rincontrandosi in una superiore, vengano modificate in maniera rispondente alla esigenza di quest'ultima; anche questa necessità, diciamo, attesta in sua favella l' unità del principio formativo (n. 707.). Che poi nell' uomo tutto il corporeo, dalla prima cellula, fino ai perfettissimi organi, abbiano

(1) Cum anima sit forma substantialis, quia constituit hominem in determinata specie substantiae, non est aliqua alia forma substantialis media inter animam et materiam primam; sed homo ab ipsa anima rationali perficitur secundum diversos gradus perfectionum, ut sit scilicet corpus et animatum corpus, et animal rationale. Sed oportet, quod materia, secundum quod intelligitur ut recipiens ab anima rationali perfectiones inferioris gradus, puta quod sit corpus et animatum corpus et animal, intelligatur simul cum dispositionibus convenientibus, quod sit materia propria ad animam rationalem, secundum quod dat ultimam perfectionem. *De anima a.* 9.

effettualmente codesta così appropriata condizione, ciò è eziandio dalla perseverante osservazione recato in luce sempre maggiore.

833. Di quì si scorge per quale ragione il più degli Scolastici si dichiararono contro la soprammentovata dottrina di Duns Scoto; nè noi giudicheremmo necessario il tornarvi sopra, se quella non fosse stata a' dì nostri, nè solo nella scuola gunteriana, con grande calore rimessa in voga. Giusta lo Scoto adunque, è bensì l'anima forma sostanziale; ma essa ne presuppone un'altra, la quale alla materia non impartisce altro, che la corporeità, e così fa di apparecchiare il soggetto alla congiunzione coll'anima. Codesta duplice forma, opina lo Scoto, non ripugnare alla unità della umana natura, veduto, che di quelle due l'una è all'altra subordinata. Nondimeno è da notare, pria di tutto, che lo Scoto non fu in nessun modo indotto ad ammettere quella forma della corporeità, per la stessa ragione, per la quale a' dì nostri da altri viene preferita la sua sentenza. Anche Enrico di Gand tenne per necessaria una siffatta forma, ma solamente nell' uomo, e non già eziandio nei bruti e nelle piante. Di ciò non vuole sapere lo Scoto; e domanda se l'anima umana non sia altresì principio della vita sensitiva e vegetativa; perchè, come vedemmo, l'unità dell'anima era universalmente riconosciuta. Se dunque, prosegue lo Scoto, nei bruti e nelle piante il principio vitale è l'unica forma sostanziale, che in essi sia, e quella forma speciale della corporeità è inutile, essa neppure nell'uomo potrebbe essere necessaria (1). Non dunque nell'essere l'anima

(1) Sine ratione igitur videtur dictum, quod sensitiva in bruto

umana, come principio spirituale, superiore a tutte le forme materiali, vide lo Scoto una ragione, per asserire quella forma della corporeità; ma piuttosto la riputò necessaria in tutte le nature viventi, e precisamente a fine, che per quella fosse la materia appropriata a ricevere il principio vitale. Egli quindi la chiama ancora più spesso *Forma della mistione (Forma mixtionis)*, che non *Forma della corporeità (Forma corporeitatis)*; e dal contesto della sua disquisizione apparisce, che egli tolse la voce *corpo*, non nel senso universalissimo, ma piuttosto intese per quella la parte costitutiva materiale delle nature viventi. Ma che che sia di ciò, è chiaro, che la spiritualità dell' anima non fu, per lo Scoto, la ragione di affermare questa forma sostanziale subordinata. Similmente è manifesto, che quei moderni filosofi, i quali opinano, che il corpo abbia la sua propria vita, con grande torto hanno ricorso allo Scoto. Secondo lo Scoto, quella forma non dà la vita; ma piuttosto prepara la massa della materia a ricevere dall' anima la vita. Il che si farà molto più aperto dall' argomento, recato dallo stesso Scoto per la sua sentenza. Ogni sostanza vivente (scrive egli) consta di corpo e di anima; ora il corpo dura per qualche tempo, anche quando l'anima se n' è separata; adunque ciò, che lo fa corpo, rimanendo tuttavia in esso, dovrà essere diverso dall' anima (1). Egli ci volle davvero una buona dose

continet formam corporeitatis et vegetativa in planta; et tamen quod sensitiva et vegetativa, ut contentae in intellectiva et modo perfectiori non contineant eandem formam. *In l.* 4. *Dist.* 11. *q.* 3. Alii concedentes etc.

(1) Forma animae non manente, corpus manet, et ideo universaliter in quolibet animato necesse est ponere illam formam, qua

di distrazione, perchè un recentissimo scrittore potesse asserire, avere lo Scoto attribuito al corpo, come fa egli, un proprio principio di vita; e tra le ragioni, onde quella opinione dallo Scoto si conforta, addursi anche questa, che il cadavere sèguita a sussistere, la mercè di quella seconda forma (1).

831. Egli è tuttavia ben notevole, che lo Scoto contro gli argomenti, di sopra esposti, di S. Tommaso, cerca di schermirsi quasi alla stessa maniera, onde si schermiscono i Gunteriani. Di fatti, come questi dicono, che il corpo umano, benchè abbia la sua propria vita, non può per ciò costituire, come le altre sostanze particolari della natura, un individuo separato, perchè, appartenendo esso allo spirito, senza questo, non potrebbe sussistere; così anche lo Scoto insiste in questo, che il corpo ha bensì il proprio suo essere per una forma diversa dall' anima, ma che nondimeno non è per questo, come le altre cose naturali, un individuo corporeo, perchè esso è quello, che è, solamente come parte di un tutto; e però non appartiene neppure *simpliciter*, come gl' individui, ma piuttosto per *reductionem*, alla categoria delle sostanze

corpus est corpus aliam ab illa, qua est animatum..... sed loquor de corpore, ut est altera pars compositi; per hoc enim non est individuum nec species in genere corporis nec in genere substantiae, quod est superius; sed tantummodo per reductionem. Unde corpus, quod est altera pars, manens quidem in esse suo proprio sine anima, habet per consequens formam, qua est corpus isto modo et non habet animam: et ita illa forma necessario est alia ab anima; sed non est aliquod individuum sub genere corporis, nisi tantum per reductionem ut pars: sicut nec anima separata est per se inferius ad substantiam (in genere substantiae) sed tantum per reductionem. *In l.* 4. *Dist.* 11. *q.* 3. *Alii concedentes etc.*

(1) Oischinger, La teologia specul. di S. Tommaso pag. 215.

o dei corpi. Ma questo appunto si domanda, se cioè questo si possa affermare ancora quando il corpo, eziandio nella unione coll'anima, abbia un essere per sè *(esse suum proprium)*, in virtù di una forma diversa dall'anima stessa. Per questo essere, in cui esso sussiste per sè, è necessariamente un ente corporeo di specie determinata; che gli manca dunque per costituire un vero individuo, sussistente in sè e separato da tutti gli altri? Nè vale il dire, che esso corpo, ordinato com'è alla unione coll'anima, senza di questa è sempre incompiuto; perciocchè il compimento, che ottiene per la unione, non può, in questa sentenza, pensarsi altrimenti, che come una perfezione di quel suo essere sostanziale, un presso a poco come quella, cui lo spirito acquista dalla sua unione con Dio. Noi pertanto avremmo in ogni vivente (e già fu detto, che lo Scoto non parla del solo uomo) due individui uniti, dei quali l'uno bensì sarebbe all'altro subordinato, ma nel suo essere rimanendo indipendente, non vi avrebbe per conseguenza alcuna essenza *una* (1).

835. Nè è malagevole rispondere alle ragioni recate dallo Scoto. La materia deve certamente venire apparecchiata alla unione coll'anima; ma da ciò non segue, senza più, che quello, che l'apparecchia, perduri in lei dopo l'unione coll'anima, e vi perduri come principio formale, in virtù di cui il corpo, in quanto tale, abbia un essere sussistente. Di fatti, anche lo Scoto indica bensì quell'apparecchiamento della materia quale fine di quella forma della corporeità; ma il motivo capitale, per cui crede doverla ammettere, è il già menzionato: « Perchè anche il corpo

(1) Cf. Suarez. Metaph. Disp. 15. sect. 10.

morto è tuttavia corpo; e quindi quello, che lo fa corpo, deve essere diverso dall' anima. » Al che si può dare la medesima risposta: La materia, prima di diventare corpo animato, deve diventare embrione, e questo, come tale, è diverso sì dal corpo animato, e sì da ogni altro corpo. Ma quello, che gli conferisce questa specifica proprietà, quello che lo fa embrione, non vi rimane quando diviene corpo animato. Alla stessa maniera il corpo inanimato è specificamente diverso, non solo dall' animato, ma da qualsiasi altro corpo; pure quello, che gli conferisce una tale sua specifica proprietà, quello, che lo fa cadavere non era in lui, almeno *in atto,* finchè fu unito coll' anima. Noi abbiamo menzionate più sopra le forme transeunti, senza le quali, nella dottrina aristotelica, non si può in alcun modo spiegare il successivo tramutarsi delle sostanze naturali. Una di siffatte forme è quella, che dell' embrione fa l' embrione, e del cadavere il cadavere; sia che questa seconda si svolga per le medesime cagioni, che producono la morte: sia che sorga, come altri vogliono, per la sola cessazione della vita, in quanto le proprietà, che il corpo già avea, ora che la vita è spenta, diventano determinanti ossia specifiche.

Certo nessuno vorrà negare, che quì si scontrano difficoltà; ma noi già facemmo, in altra occasione, notare, che queste si offrono non nella sola teorica della materia e della forma, sì in qualsivoglia altra maniera di speculazione intorno alla natura; e ciò si avvera eziandio nella questione presente. Secondo lo Scoto, il corpo, dopo la morte, deve perdurare colla forma e per la forma, che lo dispose ad essere avvi-

vato; ma forse che la morte accade per altro, che pel cessare, che fa il corpo dall' essere disposto alla vita? Lo Scoto cerca bene di contrarrispondere; ma noi dubitiamo forte, che i nostri lettori resterebbero satisfatti di quelle spiegazioni. La nostra opinione pertanto è questa: Da fatti certissimi e chiarissimi, noi conosciamo nell' uomo un operare unico del corpo e dell' anima; e da questo dobbiamo inferire l' unica natura dell' uomo, come principio di quell' operare. Ora questa unica natura non si può, alla sua volta, spiegare da noi altrimenti, che dal darsi un solo principio, dal quale si determini tutto l' essere sostanziale dell' uomo. Che se considerando così l' anima, come forma sostanziale del corpo, non ci viene fatto, da questa relazione, di spiegare, a pienamente satisfarne, tutti i fenomeni, che si manifestano nella origine e nella fine dell' uomo, ciò non ci deve punto sgomentare, atteso che l' operazione della natura, se in altro mai, nella generazione e corruzione delle sostanze viventi, è ravvolta di un velo densisissimo, a cui trapassare gli altri sistemi non valgono punto meglio dello scolastico.

836. Certamente (si risponderà) sarebbe giusto questo discorso, se solo rimanesse il velo, e la teorica dell' anima, forma sostanziale del corpo, non acchiudesse manifeste contraddizioni. E come mai potrà l' anima, che è natura spirituale, essere nell' uomo principio formale della corporeità? E pure questo è quello, che si afferma, negando al corpo ogni essere sussistente, ed è, oltre a ciò, quello, che indubitatamente si contiene nelle citate parole di S. Tommaso.

E noi rispondiamo, che, per non frantendere sif-

fatte sentenze, si deve, innanzi tutto, accuratamente distinguere la corporeità dalla materialità. Sarebbe per fermo solenne incoerenza il cercare nell'anima la cagione, per la quale l'uomo è una natura materiale; mercecchè noi per materialità intendiamo appunto quella imperfezione, per la quale i corpi formano opposizione alle sostanze spirituali. Nondimeno, anche nei corpi, si trovano perfezioni, per le quali essi hanno una maggiore o minore somiglianza colle nature spirituali; e le prime tra quelle sono la sostanzialità e la corporeità. Questo dunque solamente si ravvisa in quella dottrina della Scolastica, che cioè si derivi dall'anima l'essere il corpo non una massa materiale non sussistente, indeterminata e sregolata, ma una determinata sostanza corporea. E si torni, di grazia, col guardo alla generale dottrina della materia e della forma. La materia non è, ma diviene corpo per la forma; e generalmente le imperfezioni proprie alle nature corporee hanno il loro fondamento nella materia; laddove le perfezioni, di cui quelle sono dotate, vengono loro conferite dalla forma. L'essere del corpo rimane instabile e mutabile, perchè suo fondamento è la materia; la sussistenza e la determinazione, le quali esso ha tuttavia, gli avvengono per la forma. Dalla materia si deriva altresì, che il corpo non possa essere presente allo spazio altrimenti, che commensurando a questo le parti della sua sostanza; ma quella unità ed impenetrabilità, per le quali esso occupa tuttavia una parte determinata di spazio, l'ha dalla forma. Per effetto poi di quella estensione nello spazio, l'efficienza del corpo è sempre molto circoscritta; ma la forma lo rende principio

di un' attività, la quale di grado in grado si aderge, fino all' apprensione ed all' appetito. Perchè il suo fondamento resta sempre materiale, questa attività, anche nei suoi ordini più alti, differisce essenzialmente dalla vita dello spirito; ma per un continuo, sebbene non mai perfetto, travalicare la materialità, quella stessa attività corporea a quello si appressa, quanto è possibile. Secondo ciò, non può ripugnare alla natura di una sostanza spirituale l' essere forma del corpo, sendo che ciò finalmente non importa altro, che essere al corpo fondamento di quelle perfezioni, per le quali esso ha somiglianza collo spirito, ed è natura attuale sussistente, corporea, vivente e sensitiva.

837. Nondimeno l'anima, secondo la teorica degli Scolastici, fa della materia un tale corpo, non pel semplice suo operare; ma per una congiunzione, la quale faccia di lei e del corpo un solo essere: essa cioè sta nel corpo come in suo soggetto. Più oltre: è stato anzi affermato, l'anima essere forma del corpo, in quanto gli comunica il proprio suo essere (1). Ora una siffatta comunicazione è al tutto inconcepibile; chè per lei o il corpo diventerebbe natura spirituale, o l' anima principio materiale.

E noi rispondiamo, da quella comunicazione null'altro potersi dedurre, salvo che il corpo e l' anima divengono una natura umana; stantechè l' essere, in cui ambedue sussistono, è l' essere umano. Noi troviamo questo essere eziandio nell' anima senza il corpo,

(1) Habet anima esse subsistens, in quantum esse suum non dependet a corpore, utpote supra materiam corporalem elevatum; et tamen ad huius esse communionem recipit corpus, ut sic sit unum esse animae et corporis, quod est esse hominis. *S. Thom. Quaest. disp. de spirit. creat. a.* 2. ad 3.

ma solo come nel suo principio formale: ed esso consiste in quella proprietà, in virtù di cui l'anima è il fondamento delle forze vitali, non solo intellettuali, ma ancora sensitive e vegetative. Queste due ultime maniere di forze non potrebbero trovarsi nell'anima sola, se non secondo la potenza, e per essere attuali ed attive, deve essa anima venire unita al corpo. Il perchè il medesimo essere umano, finchè rimane nell'anima senza il corpo, deve venire considerato come incompiuto; mercecchè non è compiuto un essere, al quale manca qualche cosa, senza di cui non può esplicare ed esercitare le forze poste nella sua natura (1). Anche nel corpo, riguardato per sè, noi troviamo l'essere umano, ma solamente come nel soggetto recettivo, o principio materiale, e quindi secondo la potenza passiva: esso consiste in ciò, che il corpo può essere avvivato da un'anima spirituale. Questa potenza, nella materia indeterminata, è come remota recettività; ma nella organica, colla quale l'anima si congiunge, è come prossima (n. 682). Vero è, che questa unione, onde l'anima diviene fondamento vitale del corpo, è qualificata da S. Tommaso, come

(1) Nulla pars habet perfectionem naturae separata a toto. Unde anima, cum sit pars humanae naturae non habet perfectionem suae naturae nisi in unione ad corpus: quod patet ex hoc, quod in virtute ipsius animae est, quod fluant ab ea quaedam potentiae, quae non sunt actus organorum corporalium, secundum quod excedit corporis proportionem; et iterum quod fluant ab ea potentiae, quae sunt actus organorum, in quantum potest contingi a materia corporali. Non est autem aliquid perfectum in sua natura, nisi actu explicare possit, quod in eo virtute continetur: unde anima, licet possit esse et intelligere a corpore separata, tamen non habet perfectionem suae naturae, cum est separata a corpore, ut Augustinus dicit l. 12. super Gen. ad litt. c. 35. *S. Thom. Quaest. disp. de spirit. creat. a.* 2.

comunicazione del proprio suo essere; e quando si trattasse delle forme degli altri corpi, quella parola, benchè si scontri presso parecchi Scolastici, potrebbe non essere bene scelta, veduto, che le forme delle sostanze naturali non hanno alcun essere per sè, ma l'hanno solo nel corpo e col corpo (1). Quando tuttavia S. Tommaso dell' anima umana dice, che partecipa il proprio suo essere al corpo, non si deve dimenticare, che essa lo partecipa, in quanto è forma, e che quindi questa partecipazione è sempre *formativa (informatio)*; mentre cioè l' anima diviene principio vitale del corpo, ne determina l' essere. Or questa determinazione, essendo una formazione, che penetra fino alla essenza, dovrà cominciare fino dai primi elementi; e però alla stessa materia originaria conferire una nuova determinazione. Ma la materia da sè sola non ha alcuna attualità, e deve anzi averla nella unione col principio determinante. Posto dunque che l'anima la determini, non per l' azione di alcuna sua forza, ma colla unione di sè a lei, sarà chiaro sicuramente, che l' essere dell' anima, in quanto è determinativo, viene partecipato al corpo; tanto che questo, secondo che è corpo umano, da quella riceve l' attualità. Esso senza dubbio, era corpo innanzi, che ricevesse l'anima, e rimane poichè questa ne fu separata; ma era e rimane per effetto di un' altra forma, e però, come più sopra vedemmo da S. Tommaso, nè prima, nè

(1) Anima illud esse, in quo subsistit, communicat materiae corporali, ex qua et anima intellectiva fit unum; ita quod illud esse, quod est totius compositi, est etiam ipsius animae, quod non accidit in aliis formis, quae non sunt subsistentes, et propter hoc anima humana remanet, destructo corpore, non autem aliae formae. *S. p.* 1. *q.* 76. *a.* 1. *ad* 3.

dopo è il medesimo corpo, che fù in unione coll' anima, sebbene contenga le medesime parti costitutive materiali.

838. Così dunque il S. Dottore occorre eziandio alla proposta obbiezione, insegnando, che una tale partecipazione dell' essere allora con ragione si terrebbe per impossibile, quando, per effetto di quella, questo essere dovesse convenire alla materia nel modo medesimo, che alla sostanza spirituale. Ma non è così. La materia corporea lo riceve alla maniera di un soggetto, che ne viene levato più alto; l' anima spirituale lo possiede, come un essere rispondente alla propria sua natura (1). Ed appunto per questo, poichè il sustrato materiale non ottiene da sè questo essere, ma n' è fatto partecipe per l' anima, come per sua forma, non ne sèguita, che con ciò il corpo umano cessi di essere una sostanza materiale, o l'anima una spirituale; ma sèguita solo, che, per tale unione, la materia riceve l' essere umano, e questo essere appunto nell'anima diviene compiuto. Di fatti in che consiste quell' innalzamento della materia corporea? Se consideriamo l' attività vitale, quello consiste nel nobilitarsi delle forze vegetative e sensitive e delle loro funzioni; che se consideriamo la vita, cioè il fondamento di quelle forze e dei loro fenomeni, consiste in questo,

(1) Potest autem obiici, quod substantia intellectualis esse suum materiae corporali communicare non possit, ut sit unum esse substantiae intellectualis et materiae corporalis: diversorum enim generum est diversus modus essendi et nobilioris substantiae nobilius esse. Hoc autem convenienter diceretur, si eodem modo illud esse materiae esset, sicut esse substantiae intellectualis; non est autem ita: est enim materiae corporalis ut recipientis et subiecti ad aliquid altius elevati: substantiae autem intellectualis ut principii et secundum propriae naturae congruentiam. *Cont. Gent. l. 2. c. 68.*

che quel fondamento è, al tempo stesso, fondamento della vita spirituale. Come dunque dal detto non apparisce in alcun modo impossibile, che una sostanza spirituale si unisca, siccome forma, con un principio materiale, perchè così gli si attiene solamente come un principio, che lo perfeziona; così non ripugna alla natura di un principio materiale il venire innalzato ad una siffatta comunanza di essere, perchè quello lo accoglie solo in quanto per esso riceve la vita a lui rispondente, e quindi eziandio in tanto solamente ne diviene sostegno. Benchè cioè la vita sensitiva sia nell' uomo nobilitata, rimane tuttavia vita veramente sensitiva; ed alla vita spirituale dell' anima, il corpo non ha parte, se non nel servirla. Similmente, l' essere dell' anima, essendo, all' ora stessa, essere del corpo, non si può dire sostenuto da questo, se non perchè l' anima, senza il corpo, contiene la vita sensitiva solamente in potenza, e per conseguenza nel corpo ottiene l' acconcio sustrato per le potenze in lei riposte. Sarebbe certo una contraddizione attribuire la vita sensitiva ad una sostanza spirituale, che sussista da sè; ma in ciò, che una sostanza spirituale unita al corpo sia in questo fondamento di una tale vita, non si può vedere alcuna contraddizione, chi consideri, che in un essere indiviso possono germinare forze molto diverse, e che le nature superiori valgono spesso a fare, in maniera più nobile, il medesimo, che le inferiori.

Questo tuttavia non impedisce, che nell' uomo la vita spirituale sia, in qualche modo, abbassata alla sfera della corporea. Perciocchè nell' uomo il pensiero è necessariamente immaginativo, siccome dipendente dalla

sensività; e medesimamente la sua volontà è variamente inceppata dalle sensazioni e dalle passioni. Ma per questo, si trova bensì l'anima umana, per la sua comunanza col corpo, in grado inferiore a quello del puro spirito; tuttavolta non inferiore a quello, che le si addica. Al contrario, per lei questa unione è guadagno; mercecchè senza di quella, il suo essere sarebbe incompiuto, e le medesime sue più alte facoltà, nel corso naturale delle cose, non potrebbero esplicarsi. L'essere del corpo pertanto è corporeo, ma non puramente corporeo, piuttosto è umano, perchè è fondato in un essere spirituale; l'essere poi dell'anima è spirituale, ma non puramente spirituale, perchè fonda, come formale principio, un essere corporeo.

839. S. Tommaso rende questo pensiero più piano all'intelletto con due considerazioni. Quantunque i tre regni della natura siano separati per essenziali distinzioni, si dà nondimeno in essi un così graduato progresso, che gl'infimi gradi del regno superiore tocchino i supremi dell'inferiore. Il regno animale è essenzialmente distinto dal vegetale, per la vita sensitiva; ma gl'imperfettissimi tra i bruti hanno il solo senso del tatto; e poichè sono inabili al moto di luogo a luogo, si trovano, come una specie di piante, confitte in terra. Non ci deve pertanto recare maraviglia se, nell'uomo, scorgiamo l'imperfettissimo degli spiriti messo a contatto col perfettissimo dei corpi. Perciocchè, come dice S. Dionigi, la divina sapienza ha fatto, che il fine del più alto fosse il principio del più basso, e l'anima umana è ordinata a rannodare il regno degli spiriti con quello della natura (1).

(1) Hoc modo mirabilis rerum connexio considerari potest. Sem-

Ma se essa, a tale scopo, è forma vitale del corpo, non per questo dovremo temere, che il suo essere spirituale ne abbia a scapitare. Mentre le sostanze naturali, secondo la materia appartengono ad un genere, sono distinte in ispecie per le perfezioni conferite loro dalla forma, per modo, che, come fu detto, le specie s' innalzino graduatamente le une sopra le altre. Ora codesto graduato innalzamento consiste nel trovarsene più e più vantaggiate sopra l' imperfezione della materiale esistenza. Ciò poi importa, che dimorando l' imperfezione del principio materiale nel non avere da sè nè la esistenza, nè l' attività, essa è travalicata, quando le sostanze naturali acquistano per le forme un essere di grado in grado più ricco, il quale ci si rivela in un' attività sempre più nobile e sempre più svariata. Una siffatta attività ci si mostra tra tutte più ristretta ed uniforme negli elementi, più doviziosa e moltiplice nelle nature sensate; nelle quali la cresciuta prevalenza sopra la materialità è messa all' aperto da questo, che nella propria loro attività, nella sensazione, le forze fisiche non hanno altra parte, salvo di apparecchiare gli organi, in cui quella si compie. Tra i sensi medesimi, alla loro volta, il nobilissimo, cioè la vista, è altresì il meno materiale di tutti,

per enim invenitur infimum supremi generis contingere supremum inferioris generis; sicut quaedam infima in genere animalium parum excedunt vitam plantarum, sicut ostrea, quae sunt immobilia et solum tactum habent, et terrae in modum plantarum affixae sunt; unde et B. Dionysius dicit cap. 5 de div. nom., quod divina Sapientia coniungit fines superiorum principiis inferiorum. Est igitur accipere aliquid in genere corporum, scilicet corpus humanum aequaliter complexionatum, quod attingit ad infimum superioris generis, scilicet ad animam humanam, quae tenet ultimum gradum in genere intellectualium substantiarum. *Cont. Gent. l.* 2. *c.* 68.

siccome quello, che, per un' alterazione appena percettibile dell' organo, accoglie in sè tutto un mondo di rappresentanze. Ma in ogni caso l' attività di queste nature rimane sempre materiale, perchè è sempre legata ad organi corporei; ora se l' attività, anche l' essere dovrà venire circoscritto dal sustrato materiale, e dipendente dalla sua unione a questo. La prevalenza dunque sopra la materialità, anche nei perfettissimi esseri sensati, non è compiuta; e pare, che la natura, per quel graduale suo conato ad innalzarsi, aspiri ad una forma, che veramente la compia. Questa la troviamo nell' uomo; mercecchè l' uomo possiede al tempo stesso la vita, tra le naturali, nobilissima, ed, oltre a quella, l' attività intellettiva, la quale non è legata ad organo corporeo. La sua anima pertanto è una forma, che impartisce alla materia la massima perfezione, di che questa è capace; senza tuttavia tuffarsi in essa o dipendere da essa, come da sostegno del proprio essere (1). Qui dunque la prevalenza sopra della materia è compiuta.

(1) Quanto forma sit nobilior, tanto magis dominatur materiae corporali et minus ei immergitur et magis sua operatione vel virtute excedit eam. Unde videmus, quod forma mixti corporis habet aliam operationem (quam elementa), quae non causatur ex qualitatibus elementaribus: et quanto magis proceditur in nobilitate formarum, tanto magis invenitur virtus formae materiam elementarem excedere, sicut anima vegetabilis plus quam forma elementaris, et anima sensibilis plus quam anima vegetabilis. Anima autem humana est ultima in nobilitate formarum: unde in tantum sua virtute excedit materiam corporalem, quod habet aliquam operationem et virtutem, in qua nullo modo communicat materia corporalis et haec virtus dicitur intellectus. *S. p.* 1. *q.* 76. *a.* 1.

Più diffusamente: Cont. Gent. l. 2. c. 68. Quaest. disp. de spirit. creat. a. 2. de anima a. 1. Qui ne rechiamo solamente alcune proposizioni:

840. Secondo queste dichiarazioni, non è malagevole rispondere alle altre difficoltà, recate più sopra (814.). E di vero, quando si dice, che la materia e la forma debbono essere della stessa specie, ciò vale in quanto entrambe sono parti costitutive di una stessa natura; e per conseguenza, considerate nella loro unione, debbono avere un essere, non che della specie medesima, ma identico: l'essere cioè della natura per esse costituito. Ma se si concepiscono separate, ed in questa separazione si pensa ciascuna parte come esistente da sè, allora possono essere di genere affatto diverso; atteso che, come già vedemmo, quella relazione di uno, che determina e perfeziona, ad un altro, che è determinabile e perfezionabile, può aver luogo molto bene tra nature nella specie disparate. Ciò nondimeno presuppone, quella relazione essere siffatta, che nè la materia nè la forma, considerate ciascuna per sè, costituisca una natura compiuta nella sua specie, e che esse, appunto per que-

Quamvis sit unum esse formae et materiae; non tamen oportet quod materia semper adaequet esse formae; immo quanto forma est nobilior, tanto in suo esse semper excedit materiam: quod patet inspicienti operationes formarum, ex quarum consideratione earum naturas cognoscimus. Unumquodque enim operatur secundum quod est; unde forma, cuius operatio excedit conditionem materiae, ipsa secundum dignitatem sui esse superexcedit materiam.... Unde oportet quod id principium, quo homo intelligit, quod est anima intellectiva,.... non sit totaliter comprehensum a materia aut ei immersum, sicut aliae formae materiales. *C. G. l. c.*

Ex operatione animae humanae modus esse ipsius cognosci potest. Inquantum enim habet operationem materialia transcendentem, esse suum est supra corpus elevatum, non dependens ex ipso; inquantum vero immaterialem cognitionem ex materiali est nata acquirere, manifestum est, quod complementum suae speciei esse non potest absque corporis unione. *De an. l. c.*

sto, anche separate, solo *per reductionem* appartengano ad una specie e ad un genere determinati. Come la materia e la forma delle sustanze naturali appartengono a questo genere, perchè sono parti costitutive delle sustanze naturali stesse; così l'anima ed il corpo appartengono al genere di uomo, perchè di esse consta la natura di ciascun uomo (1).

Similmente è manifesto, che l'unione, qui affermata dell'anima col corpo, non rimuove la differenza essenziale dell'anima da qualsivoglia altro principio vitale delle sustanze naturali. Questi principii, come tutte le altre forme inferiori, sono materiali, non perchè stanno nella materia, ma perchè non possono stare fuori della materia. Ciò dalla dottrina degli Scolastici sopra la materia e la forma può meglio chiarirsi, che non dalle altre comuni teoriche. Di fatti cercano alcuni spiegare la materialità dei corpi solamente dall'avere essi parti quantitative, e quindi dall'essere estesi. Ma, seconda la Scolastica, la quantità e l'estensione sono bensì proprietà necessarie del corpo; la sua essenza nondimeno consiste nello avere a suo sustrato una materia inabile ad esistere per

(1) Quod secundo obiicitur, formam et materiam in eodem genere contineri; non sic verum est, quasi utrumque sit species unius generis, sed quia sunt principia eiusdem speciei. Sic igitur substantia intellectualis et corpus, quae seorsum existentia essent diversorum generum species, prout uniuntur, sunt unius generis ut principia. *Cont. Gent. l.* 2. *c.* 69.

Necesse est, si anima est forma corporis, quod animae et corporis sit unum esse commune, quod est esse compositi (hominis). Nec hoc impeditur per hoc, quod anima et corpus sint diversorum generum: nam neque anima neque corpus sunt in specie vel genere, nisi per reductionem, sicut partes reducuntur ad speciem et genus totius. *De anima a.* 1. *ad* 13. *cf. a.* 2. *ad* 11.

sè; talmente che la materialità, più che in quella divisibilità ed estensione, è a cercare in questa inabilità della materia all' esistere. Se non fosse così, essa materialità non si potrebbe attribuire alle forme delle sustanze naturali. Perciocchè quelle non sono composte di parti quantitative; ed eziandio che esse, pel loro essere nella materia, ottengano con questa una tal quale estensione, ciò per validissimi argomenti si nega, almeno nei bruti più perfetti, coi quali pure l' anima umana si suole paragonare (1). Ma codeste forme sono materiali in quanto, altrettanto che la materia, non potrebbero per sè sole nè esistere, nè operare; ed hanno questa dipendenza dalla materia, non perchè sono forme, ma perchè sono forme di questa specie, cioè imperfette. Giacchè la formalità, riguardata in sè, è una perfezione, la quale può ottimamente essere concepita in una natura spirituale. Vero è, che eziandio l' anima umana non è forma perchè è spirito, ma perchè è uno spirito di questa specie: cioè spirito, nella maniera soprascritta, *inesplicato*. Ma quantunque una natura, alla quale è naturale il divenire forma del corpo, abbia uopo della materia, per recarsi all' attività ed ai fenomeni, secondo tutte le sue facoltà; da ciò tuttavia non segue in alcun modo, che essa non possa avere un essere per sè; e quindi anche per sè un'attività e dei fenomeni, che siano indipendenti dalla materia (2).

(1) S. Thom. Cont. Gent. l. 2. c. 72. Quaest. disp. de anima a. 10. de spirit. creat. a. 4.

(2) Cf. Suarez. De anima l. 1. c. 12. n. 17. S. Thom. Quaest. disp. de anima. a 1. et a. 14. ad 10.

841. Ci resta ancora una difficoltà di diversa specie, a cui rispondere. Il Günther cioè ricorda spesso quella lotta tra lo spirito e la carne, la quale lotta tutti sperimentiamo in noi; e crede potere da quella argomentare, come da un fatto, che palesa con ogni evidenza la diversità dell' anima dallo spirito. « L' africano Agostino, dice egli, essere stato, nella contemplazione della natura, più felice, che non l' europeo Tommaso, quando questi stabilì la tesi: *nulla potere, nella presente vita, l' anima senza il corpo, nulla il corpo senza l' anima.* Al nulla potere ed al nulla volere giace frammezzo una grande voragine, nella quale S. Agostino dovette molto facilmente penetrare coll'acuto suo sguardo; poichè egli, portando quella voragine, come una ferita aperta nell' umano petto, esclama con Paolo: *Fo quello che non voglio, e quello che voglio non opero.* » « Paolo ed Agostino (soggiunge il Günther) non avrebbero sottoscritta quella tesi di Tommaso; e noi lo possiamo affermare con sicurezza, finchè se ne leggono i palpabili argomenti, sebbene non in forma scientifica, negli scritti di entrambi (1). »

Che l' anima nulla non possa senza il corpo, lo insegna S. Tommaso solamente nel modo, onde è affermato anche dal Günther; in quanto cioè la vita intellettuale dell' uomo presuppone, come condizione, la sensitiva; ma che il corpo, senza l' anima, non abbia alcuna attività, sia nel conoscere, sia nell' appetire, codesto è affermato da S. Tommaso, e da presso che tutta l' antichità cattolica: nè già in quel senso ristretto di condizione o di pressupposto; ma

(1) Conv. di Pell. p. 469. V. Capi di Giano p. 287. Ult. Simb. pag. 27.

simpliciter: mercecchè l' anima è il principio di qualsiasi attività nell' uomo. Questa è dunque la tesi, che dovrebb' essere contraddetta da quella lotta tra lo spirito e la carne. Anche il Merten (1) ed altri seguaci della filosofia gunteriana ricorrono a quella con sicurezza maravigliosa.

La quale è tanto più strana, quanto è meno nuovo il tentativo di giustificare, per questa via, l' opinione dualistica. È noto, che appunto questa considerazione sta per fondamento a tutta la dottrina di Platone intorno all' anima; e di che altro, se non di quella considerazione stessa, si valevano i Manichei, per puntellarne il loro Dualismo? Per questa ragione deve ognuno essere anticipatamente convinto, che, come i Padri, così gli Scolastici, nel difendere la dottrina cattolica, non poteano lasciare inconsiderata una obbiezione così ovvia, e cotanto spesso recata in mezzo. Ma nella scuola del Günther non si rifina di ribadirla con sussiego da trionfanti, come non le si fosse risposto giammai. E pure non si richiede una grande riflessione, per iscorgerne l'assoluta insussistenza. E forsechè quella lotta, tra le inclinazioni ed il dettame del dovere, si accende solamente, quando il corpo appetisce il corporeo, e non mai quando lo spirito aspira allo spirituale? Non si dà forse in noi alcuno sregolato desiderio, al quale la sensibilità non prende nessuna parte? Non ci sentiamo noi stigati a pigliarne vendetta, quando è offeso il nostro onore? Non deve spesso un amatore

(1) Come potrebbe l' uomo (scrive il Merten), se costituisse una sola sostanza, avere in sè due volontà, delle quali l' una deve dominare sopra dell' altra? *Schizzo* ecc. p. 112.

delle arti belle combattere con isforzo sè medesimo, per non fallire ai doveri del proprio stato? E sarà un sacerdote, solo dalle comodità sensibili, e non ancora da inordinate inclinazioni alle lettere ed alle scienze, distolto dallo studio della preghiera, e da altri doveri del suo santo ministero? Ha luogo dunque la lotta, di cui parlano Paolo ed Agostino, anche nella vita spirituale, senza veruno influsso della sensitiva. Se non fosse così, come avrebbero potuto gli angeli trovarsi in una tale lotta, e cadervi? Questa veramente si desta, non già perchè due diversi principii appetiscono; ma piuttosto perchè un medesimo principio viene eccitato ad appetire diversi oggetti. Il medesimo intelletto conosce, esempligrazia, il contento, che lo spirito può promettersi da un dato esercizio, ed il dovere, che gl' impone di attendere ad altri; l' amaro della umiliazione, che va congiunta ad una data opera, ed il precetto divino, che ve lo astringe. Mentre dunque lo spirito da una parte si rappresenta ciò, che risponde alle naturali inclinazioni, o a queste è contrario, e dall' altro il dovere ed il divino precetto, ne sèguita naturalmente, che la volontà, finchè non sia immutabilmente raffermata nel bene, si senta da ambedue le parti attirata.

Ed appunto perchè questa lotta ha luogo, senza alcun dubbio, eziandio nelle appartenenze dello spirito, ciò, che le Scritture ne dicono, non dev' essere inteso unicamente delle concupiscenze sensibili; e però vuole ponderarsi l' uso di parlare dei Santi Libri a tale proposito. La voce *carne* in quelli per sè non significa, per nessun modo, la sola corporeità o la sensibilità sola; ma importa piuttosto tutto l'uomo, come

quando del Verbo eterno viene detto, che si è fatto *carne*. Ma, in opposizione allo spirito, per carne s' intende l' uomo lasciato a sè stesso, con tutte le sue quasi sempre sregolate inclinazioni; e per ispirito, la ragione illuminata da Dio, in maniera naturale e soprannaturale, la coscienza. Quando dunque si dice, che la carne *concupisce* contro lo spirito, e lo spirito contro la carne, non è già significata una lotta tra il corpo o la *physis* da una parte, e lo spirito dall' altra; ma n' è significata una tra le disordinate inclinazioni e la coscienza, od anche tra la natura e la grazia. Ciò trova la sua innegabile confermazione presso l' Apostolo stesso. Perciocchè, dopo di aver detto, che lo spirito e la carne si combattono l' un l' altra, egli novera tosto i frutti dello spirito e le opere della carne; ma tra queste nomina le dissenzioni, le inimicizie, l' invidia, le contenzioni, le sètte altrettanto, che la crapola e l' impudicizia (1).

Con questo certamente non si nega, nè che nell' uomo siano peculiarmente le disordinate propensioni del senso quelle, che contrastano lo spirito di Dio, e neppure, che l' uomo stesso dagl' impulsi del senso sia spesso difficoltato, non pure nel tendere alla virtù ed alla perfezione, ma eziandio dal seguitare i beni naturali dello spirito, quali sono p. e. le arti belle e la scienza. Ma in nessuno di quei due fatti occorre una ragione, per ammettere nell' uomo

(1) Manifesta sunt autem opera carnis, quae sunt fornicatio, immunditia, impudicitia, luxuria, idolorum servitas, veneficia, inimicitiae, contentiones, aemulationes, irae, rixae, dissensiones, sectae, invidiae, homicidia, ebrietates, commessationes et his similia. *Gal.* c. 5. v. 19. 21.

un doppio principio vitale. Perciocchè se lo spirito, nel giro suo proprio, può sperimentare una lotta tra il dovere e le inclinazioni, per la ragione che il bene assoluto non meno, che il relativo può essere oggetto del suo intendere e del suo volere; quella lotta medesima, quando ha luogo tra le propensioni sensibili e le morali, od anche tra le semplicemente intellettive, potrà tanto più agevolmente spiegarsi dall' avere la medesima anima facoltà molto diverse, e quindi ancora oggetti altrettanto diversi dei suoi appetiti. Questo è ciò, a cui mirano S. Tommaso e gli Scolastici (1), per tale rispetto; nè preteriscono di notare, che l' anima certo non può, allo stesso tempo, risolversi per cose ripugnanti tra loro; ma può molto bene, prima che si risolva, essere da contrarie parti inclinata e quasi distratta (2).

(1) Non est inconveniens, aliquid idem existens secundum diversas vires vel partes moveri ad opposita: et ideo licet substantia animae humanae sit eadem sensitivae et intellectivae, tamen potest secundum diversas partes et vires moveri ad opposita, ut scilicet sensus moveatur ad ea, quae sunt sibi propria, et ratio ad ea, ad quae ordinatur. *Quodl.* 11. *q.* 5. *a.* 5. *Cf. Quaest disp. de anima a.* 2. *ad* 16. *a.* 8. *ad* 7.

(2) Sicut cum quis trahitur a duobus in partes oppositas, experitur in suo corpore pugnam contrariarum tractionum, sic cum animus a bonis oppositis trahitur ad contrarias inclinationes, e. g. a bono virtutis trahitur ad electionem honesti, et a bono voluptatis trahitur ad electionem iucundi contrarii honesto, experitur in se pugnam contrariarum inclinationum.... Si quis urgeat: non possunt in unica anima dari simul inclinationes et actus contrarii; distinguo: efficaces concedo; inefficaces, nego. Sicut idem corpus non potest efficaciter trahi simul ad dexteram et sinistram, ita ut moveatur simul in utramque partem, potest tamen inefficaciter trahi, ita ut ad unam moveatur, ad alteram non; sic una anima potest inefficaciter trahi ad electiones contrarias honesti et iucundi e. g., ita ut neutrum aut alterum tantum eligat, sed non potest efficaciter trahi simul ad

842. Perciò, che concerne S. Agostino, pare che il Günther col tempo abbia raddrizzata la sua opinione. In un' opera posteriore egli rappresenta il gran Padre della Chiesa, come « quell' autorità, la quale mantenne salda la tesi, che l' anima, cioè lo spirito dell' uomo, è il principio vitale della corporeità, » e reca ora dagli scritti di lui, piuttosto il più palpabile argomento, che l' africano Agostino non contemplò la natura in maniera diversa dall' europeo Tommaso (1). Ad onta di ciò, avea pure Agostino profondato quell' acuto suo sguardo nella grande voragine, della quale parla il Günther; ma facendolo sottilmente e ponderatamente, vi ebbe trovato precisamente il contrario di quello, che vi trova lo stesso Günther. Ivi proprio, dove con umiltà somma scopre la *ferita aperta* nel suo petto, Agostino interrompe la sua confessione, per domandare se non forse, dalla lotta, ch' ei sperimentava, tra la carne e lo spirito, si potesse giustificare l' errore dei Manichei, al quale egli stesso aveva una volta aderito. « È forse l' anima a considerarsi come un mostro; poichè essa con grandissima facilità muove le membra del corpo, ma non può dominare sè stessa? Comanda lo spirito, che la mano si muova; e non appena l' ha comandato, il comando è compiuto: comanda lo spirito, che lo spirito voglia, e lo spirito non obbedisce. E pure non avrebbe co-

electionem contrariorum, ita ut eligat simul contraria. *Maurus Quaest. ph. Vol.* 4. *q.* 25. *ad* 2.

(1) Eur. ed Hera. p. 174. Le parole di S. Agostino, citate dal Günther, suonano così: Spiritum tuum dico animam tuam. Anima tua non vivificat nisi membra, quae sunt in carne tua. Unum si tollas, iam non vivificatur ex anima tua, quia unitati corporis tui non copulatur, *Tract.* 27. *in Ioannem.*

mandato di volere, se ei già non volesse; ma certamente esso non vuole del tutto, e però neppure comanda del tutto; perciocchè in tanto comanda, in quanto vuole; ed in tanto non fa ciò che comanda, in quanto non vuole.... Non è dunque un mostro, il quale parte voglia, parte non voglia; ma è infermità dell'animo, perchè non assorge intero, sollevato dalla verità ed aggravato dalla consuetudine (1).» Ma i Manichei col loro vano scalpore sopra le due anime, dovrebbero vergognare innanzi a Dio, ed arrossirne innanzi agli uomini, ascoltando la confessione di Agostino; mercecchè anch'essi, che ora sono malvagi, in quanto tengono per vera la malvagità, essi stessi saranno buoni, tostochè avranno ottemperato alla verità. Quella confessione poi è questa: « Quando io mi risolveva a servire il mio Dio e Signore, secondo che si era già da me proposto, era io che voleva, ed io stesso che non voleva. Il perchè io lottava con me, ed era quinci e quindi attirato, e questo contrario attraimento avveniva bensì a mal mio grado; nondimeno in questo si manifestava non la natura di un'altra anima, si la pena inflitta alla mia (2). » E veramente (così prosegue Agostino il suo pensiero), se si dessero nell'uomo tante diverse nature, quante sono in lui inclinazioni tra loro pugnanti della volontà, bisognerrebbe ammettere, non due anime sole, una buona e l'altra malvagia, ma molte, e, che più è, molte buone e molte malvage. O non è forse l'uomo incerto di sè, pugnante con sè anche quando, al tempo medesimo, molte passioni

(1) Confess. lib. 8, c. 9.
(2) Ibid. c. 10.

lo allettano, le une a questo, le altre a quel diletto od a quel guadagno? Nè avviene diversamente nei disposti al bene: essi, al medesimo tempo, si sentono attirati a diverse opere di virtù incompatibili tra loro, ed i moti del loro animo si combattono, finchè non si risolvano per una di quelle, e con piena volontà le aderiscano. « Lo stesso avviene quando i beni eterni ci allettano al di sopra, ed i diletti delle cose temporali ci tirano al basso: è la stessa anima, la quale non vuole ancora questo o quello con volontà risoluta; e però si sente come quinci e quindi scerpata con grave molestia, mentre, pel lume della verità, preferisce quello, e, per la forza della consuetudine, non lascia questo (1). »

Così S. Agostino aveva anticipatamente sottoscritta la tesi di S. Tommaso; e lo avea fatto ivi precisamente, dove profondava l' acuto suo sguardo nell'aperta ferita del proprio cuore.

CAPO III.

DELLA IMMORTALITÀ DELL' ANIMA UMANA.

843. Dopo la esistenza di Dio, come Creatore e Signore del mondo, non vi ha alcun' altra verità, che abbia per noi maggiore rilevanza, che l' immortalità dell' anima umana. Una filosofia, che non riuscisse a stabilirla saldamente, dovrebbe riputarsi molto difettiva; ma sarebbe profondamente corrompitrice, quando mettesse i proprii pronunziati in contraddi-

(1) Ita etiam cum aeternitas delectat superius, et temporalis boni voluptas retentat inferius, eadem anima est, non tota voluntate illud aut hoc volens, et ideo discerpitur gravi molestia, dum illud veritate praeponit, hoc familiaritate non ponit.

zione di quella. L' uno e l' altro è stato apposto alla Scolastica. Se i Cartesiani si contentavano di affermare, che l' immortalità dell' anima era stata con piena chiarezza dimostrata, la prima volta, nella loro scuola, a' dì nostri si è andato bene più oltre; e gli argomenti, onde l'antichità si valeva per dimostrarla, sono stati messi in voce d' insussistenti e di falsi.

Il Günther poi non esita di rimproverare a S. Tommaso una contraddizione con sè medesimo, poichè, dichiarando l'anima per forma del corpo, vuole nondimeno mantenerne l' immortalità. I quali biasimi hanno novellamente acquistato un maggior peso, in quanto non pure il vulgare Materialismo, ma eziandio tutte le maniere di Panteismo negano e debbono negare la durazione dell' anima dopo la morte; talmente che la piena confutazione di questi errori, nella dottrina intorno all' anima, dipende dal valore degli argomenti, che per quella verità si adducono.

844. Un ente è *incorruttibile*, in quanto non contiene in sè medesimo alcun principio di risolvimento; è *indestruttibile*, in quanto può resistere a qualsiasi potenza avversa del di fuori. Un principio vitale, che sia incorruttibile ed indestruttibile, si dice *immortale*. Ora s' intende da sè, che nè all' anima, nè a qualunque altra creatura, però appunto che sono creature, si può attribuire una durazione, la quale sia indipendente da Dio. Dalla parte di Dio, perchè le cose siano stremate del loro essere, non si richiede neppure alcuna sua azione annientativa: a ciò basterebbe, che egli cessasse dal conservarle, o, come parla la S. Scrittura, di portarle *verbo virtutis*

suae. Ora in quale maniera, nella scuola cartesiana, sarebbesi tanto chiaramente e vittoriosamente provato, che l' anima dell' uomo nè porta in sè stessa alcun germe di morte, nè da alcuna azione esterna può venire spogliata della vita? Secondo il Cartesio, l' essenza del corpo consiste nella estensione; e per conseguenza presuppone parti quantitativamente diverse: lo spirito, per contrario, siccome sustanza pensante, è necessariamente inesteso e semplice. Ora siccome (argomentando dai principii di questa scuola) qualche cosa di nuovo non sorge per le forze create, se non perchè la materia elementare prende una nuova disposizione; così non finisce alcuna cosa, cioè non è corrotta o distrutta, se non perchè quella disposizione stessa è di nuovo disciolta. Nel concetto dunque di spirito, come di sostanza semplice, è inchiuso, che esso non possa nè risolversi in sè medesimo, nè, per qualsivoglia forza finita, essere stremato della esistenza.

Ma quantunque nessuna sustanza sorga, senza una nuova disposizione della materia, e nessuna finisca, senza il risolvimento di lei, non per questo ha da cercarsi in quella disposizione la generazione, nè in questo risolvimento la corruzione delle cose. La pianta nasce, perchè nella materia organica, sorge il principio vitale, ed il bruto, perchè l' embrione viene animato: nè di questo principio di vita si può in alcun modo affermare, che consti di parti quantitative; mercecchè così esso medesimo sarebbe corpo. Quindi nella natura e nasce e muore un che di reale, non composto di parti quantitative, ed in tanto semplice. Laonde la semplicità, asserita dal

Cartesio, non basta per nulla ad assicurare l' immortalità dello spirito. Sappiamo bene, che la scuola cartesiana nega, darsi siffatti principii vitali; ma quinci non segue altro, salvo che il suo argomento, per la immortalità dell' anima umana, avrà la celebrata chiarezza e solidità per coloro bensì, i quali le mandano buona quella negazione; ma tutti gli altri, i quali non tengono le sustanze naturali per macchine senza vita, non potrebbero rimanerne punto satisfatti. Essi dovranno dimandare, per quale ragione l' anima dell' uomo non soggiaccia alla morte del pari, che quei principii vitali. Ma vi è di più. I Cartesiani concedono, con tutti gli Atomisti, che gli elementi ultimi dei corpi *per questo,* che da nessuna forza della natura non potrebbero essere divisi, sono incorrutibili. E poichè niente, che sussista per sè, può essere interamente distrutto, cioè annichilato, per le forze naturali, questa incorruttibilità degli elementi non sarà altro, che la loro immutabilità. Ma donde sanno, di grazia, questi filosofi, che ciò, che non puo essere diviso in parti, non soggiaccia ad alcuna mutazione? Sono sempre padroni di giudicare, che la dottrina della materia e della forma, secondo la quale l' antichità tenne per possibile una mutazione anche degli elementi, non sia abbastanza ragionata; essi tuttavia non sono del pari in grado di dimostrare il contrario. Pertanto da questo solo, che l' anima non può scindersi in parti quantitative, non sèguita, che essa, secondo il suo essere, sia immutabile, e però neppure che incorruttibile. Di quì l' argomento, seguitato dalla scuola cartesiana, e con lei da un gran numero di moderni filosofi, si appogia tutto sopra

due proposizioni, delle quali l'una è assolutamente erronea; l'altra può essere, per lo meno, qualificata per supposizione gratuita. Passiamo ora agli argomenti adoperati dall' antichità.

845. Col detto si è già indicato il doppio aspetto, sotto il quale è a considerare l'anima nella presente controversia. Può cioè alcuna cosa cessare di essere, perchè viene risoluta in sè stessa, sia per la pugna degli elementi, onde costa, sia per azione dissolvente dal di fuori; e per tal modo finiscono le sustanze corporee: può eziandio alcuna cosa finire, perchè un altro, in cui essa è, viene distrutto o cangiato; e per tal modo finiscono di essere le forme vitali delle sustanze naturali, le forze, le proprietà e tutto ciò, che non può sussistere per sè. Il perchè, per giudicare intorno alla immortalità dell' anima, noi dobbiamo da prima considerarla in sè stessa, in quanto cioè è sustanza; quindi ancora nella sua relazione al corpo, in quanto cioè ne è forma. Sotto il primo rispetto, l'immortalità è affermata di lei in opposizione al corpo: sotto il secondo, in opposizione ai principii vitali delle sustanze naturali (1). »

846. Che dunque l'anima non possa finire, come le sustanze corporee finiscono, gli Scolastici altresì lo dimostravano dalla sua semplicità; ma per questa semplicità intendevano, non quella solamente, che esclude le parti quantitative, sì quella eziandio, che esclude il constare di materia e di forma. Questa semplicità fu da noi più sopra dimostrata dalla natura dell'anima, in quanto è principio vitale, come

(1) S. Thom. S. p. 1. q. 75. a. 6. Cont. Gent. l. 2. c. 55. n. 6. Quodl. 10. a. 6. Greg. a Val. Tom. 1. Disp. 6. q. 1. p. 3. §. 3.

ancora, e precipuamente dalle più alte facoltà vitali, per le quali essa anima umana ci si manifesta, come sustanza spirituale (nn. 799. e segg.). Ma la sua immortalità ci si dà, per questa sua semplicità, a conoscere in più di una maniera. Non può nella natura aver luogo alcuna cessazione di cose sussistenti, la quale sia vero annientamento; ma piuttosto la sustanza finisce solamente, in quanto finisce di essere quello, che era, e comincia, nell'istante medesimo, ad essere quello, che non era; e solo a questa maniera sorge una nuova sustanza. Di qui ogni finire e cominciare di cose nella natura è una mutazione, e però presuppone nelle cose stesse, che finiscono e cominciano, un soggetto permanente. Che se è così, una siffatta sustanza non può soggiacere a cessazione, se non in quanto ciò, che la determina ad essere questa e non altra sustanza, è diverso da quello, che viene determinato; mercecchè così quel determinante si cangia, e questo, che viene determinato, rimane. Sia dunque, che delle sustanze naturali è il fondamento una immutabile materia atomistica, tanto che il determinante o la forma si debba cercare unicamente nella diversa disposizione di quella; ovvero sia, che il fondamento determinabile si trovi in quella prima materia, ed il determinante in quella forma, le quali furono ammesse dagli Scolastici; sèguita sempre, che l'anima umana, e qualsiasi sustanza spirituale, non potrà andare, come i corpi, soggetta a corruzione. Perciocchè essa non può constare nè di elementi materiali riuniti, nè di materia e di forma, come di parti costituenti la sua essenza (1).

(1) Omnis corruptio est per separationem formae a materia, sim-

Quando una cosa finisce di essere, senza che sia del tutto annientata, di lei deve rimanere ciò, che le si riferiva, come *potenziale* all' attuale. Nei corpi quel potenziale è la materia; ma nello spirito, che non consta di materia e forma, la relazione di potenza ed atto non può concepirsi, che tra l' essenza e l' esistenza (n. 795). Perchè dunque uno spirito finisse, alla maniera delle sustanze naturali, dovrebbe la sua essenza perdurare dopo di essere stata spogliata dell' esistenza: il che è affatto assurdo (1).

Più oltre: una natura non si dice distrutta, se non quando è distrutta la sua sustanza: l' albero può essere svestito delle foglie e della corteccia; ma esso non cessa propriamente di essere, se non quando è corrotto ciò, che produce le foglie e la corteccia. Ma, in quest' opera di distruzione, le forze della natura hanno i loro limiti, perchè altrimenti annienterebbero; ed appunto quello, cui esse non possono distruggere, dovettero presupporlo, come primo sustrato delle loro formazioni, perchè altrimenti creerebbero. Pertanto se in una natura la sustanza stessa è il primo suo sustrato, è manifesto, che quella non potrà venire nè corrotta, nè generata. Ora questo è

plex quidem corruptio per separationem formae substantialis; corruptio autem secundum quid per separationem formae accidentalis.... Ubi autem non est compositio formae et materiae, ibi non potest esse separatio earumdem. S. Thom. Cont. Gent. l. 2. c. 55. n. 1. Cf. Suar. Metaph. Disp. 35. art. 3. De anima l. 1. 10. n. 16.

(1) In omni corruptione remoto actu manet potentia: non enim corrumpitur aliquid in omnino non ens, sicut nec generatur aliquid ex omnino non ente. In substantiis autem intellectualibus actus est ipsum esse; ipsa autem substantia est sicut potentia. Si igitur substantia intellectualis corrumpiatur, remanebit post suam corruptionem, quod est omnino impossibile. *S. Thom. ibid. n.* 3.

il caso dello spirito. Perciocchè, se in lui si desse un sustrato, che non fosse la medesima sua essenza, questo non gli si potrebbe attenere, che come soggetto materiale (1).

Per simil modo, nello spirito, la forma neppure è parte costitutiva della essenza, ma è la stessa essenza; e però quinci altresì si può inferire la sua immortalità. Egli è posto, in generale, nella natura della forma, che, sebbene essa forma non sia l'essere stesso della cosa, tuttavia l'essere sia da lei inseparabile: non quasi la forma non possa finire; ma perchè non può, come la materia, perdere l'essere, che aveva e riceverne un altro. Perciocchè, essendo appunto la forma quella, che determina l'essere, tanto che ogni cosa è quello, che è, per la forma; ripugna alla natura di questa il divenire qualche altra cosa: e piuttosto una cosa ne diviene un'altra, perchè perde la sua forma. Una natura dunque, la quale non è altro, che forma, e per conseguenza è forma per sè sussistente, non può venire stremata della esistenza: se venisse, sarebbe annientata del tutto; mercecchè, a cessare di essere per la iattura della sua forma, dovrebbe perdere se medesima, essere separata da se medesima (2). Benchè si debba stare sul-

(1) In quibuscumque est compositio potentiae et actus, id quod tenet locum primae potentiae sive primi subiecti, est incorruptibile: unde etiam in substantiis corruptibilibus materia prima est incorruptibilis. Sed in substantiis intellectualibus id, quod tenet locum primae potentiae seu subiecti, est ipsa earum substantia. Igitur substantia ipsa est incorruptibilis. Nihil autem est corruptibile nisi per hoc quod sua substantia corrumpitur. Igitur omnes intellectuales naturae sunt incorruptibiles. *Ibid. n.* 5.

(2) Manifestum est, quod id, quod secundum se convenit alicui est inseparabile ab ipso. Esse autem per se convenit formae, quae

l' avviso, per non iscambiare la forma sustanziale coll' accidentale; ciò tuttavia non toglie, che la dottrina astratta, intorno a quella, si possa chiarire colla conoscenza più ovvia, che abbiamo di questa. Secondo una somiglianza, di cui si vale S. Tommaso (1), la forma sta alla esistenza, come la luce al lucere od all' essere luminoso. Siccome un corpo diafano è lucido, perchè accoglie in sè la luce, così la materia è in atto, perchè in sè accoglie la forma. Ora il corpo diafano può cessare di essere lucido, perchè può perdere la luce; ma la luce può bensì essere spenta, non mai potrebbe perdere il lucere. Allo stesso modo, un corpo può bene cessare di essere, perchè la materia, di cui consta, può perdere la forma, dalla quale ha il suo essere; ma una natura, che è semplicemente forma, non può cessare di essere attualmente più di quello, che la luce possa cessare di lucere.

847. Che se si ripiglia: Ma non potrebbe l'anima venire spenta come la luce? noi da questa domanda siamo condotti al secondo punto, che ci resta a dimostrare. Finora abbiamo considerata l' anima in sè stessa, provando, che essa, siccome sustanza spirituale, non può finire alla maniera dei corpi. Ma sè la riguardiamo ora nella sua relazione al corpo: cioè in quanto ne è forma vitale, si potrà muovere il dubbio, se non forse l'anima umana, similmente alle

est actus. Unde materia secundum hoc acquirit esse in actu, quod acquirit formam, secundum hoc autem accidit in ea corruptio, quod separatur forma ab ea. Impossibile est autem, quod forma separetur a se ipsa: unde impossibile est, quod forma subsistens desinat esse. *S. Thom. S. p. 1. q. 75. a. 6. Cf. Cont. Gent. l. c. n. 2.*

(1) Cf. Ibid. c. 54. n. 3.

forme vitali delle sustanze naturali, abbia a cessare di essere poi, che l'organismo corporeo, da lei informato, fu distrutto. Il quale dubbio può venire tanto più incalzato, quanto da una parte l'anima umana ha nel corpo il naturale suo soggetto, dall'altra la semplicità, di cui qui è parola, ha luogo eziandio nei principii vitali delle sustanze naturali. Ciò nulla ostante, dopo tutto ciò, che di sopra fu ragionato, la soluzione di codesto dubbio non offre alcuna difficoltà; purchè si tenga saldo il principio, che nella natura si dànno bensì mutazioni, ma creazioni ed annientamenti, in nessun modo. Certamente, per le forze naturali, non pure nella generazione, ma eziandio in qualunque mutazione reale, in tanto sorge qualche cosa dal niente, in quanto qualche cosa, la quale non era, germina in un altro, come in suo suggetto, senza che essa medesima sia formata da un altro, come da sua materia; ma finchè ciò, che così sorge di nuovo, non ha un essere per sè, ed anzi, per essere, ha uopo di un soggetto, in cui stia, nè il suo cominciare sarà creazione, nè il suo finire annientamento (n. 740.). Per ciò dunque le forme delle sostanze naturali, quantunque non siano composte di parti, possono, per l'attività della natura, venire alla esistenza e trapassare. Per contrario, se è fuori di dubbio, che una natura sussistente in sè e per sè non potrebbe, per nessuna forza naturale, essere o tratta dal nulla, o ritornata nel nulla, si dovrà l'uno non meno, che l'altro affermare dell'anima umana. Perciocchè nei capi precedenti si è dimostrato, che l'anima umana ha un essere per sè, e che quindi, quantunque sia nel corpo, come in suo naturale soggetto, non per

questo dipende da quello nella sua propria esistenza; in somma che è forma vitale del corpo, senza cessare di essere sustanza spirituale.

Laonde con cio si è già dimostrato, che l'anima umana non pure non può finire, come finiscono i corpi, ma eziandio, che non può perdere la sua esistenza, come le forme vitali delle sustanze naturali la perdono: il primo s' inferisce dalla sua *semplicità;* il secondo dalla sua *sussistenza*. Frattanto quei medesimi argomenti, in virtù dei quali l' anima umana è riconosciuta, come natura in sè sussistente, hanno eziandio colla sua durata, dopo la morte, una diretta attinenza, la quale noi non dobbiamo preterire, senza una speciale considerazione.

848. Ogni qual volta la forma di un vivente, per la morte di questo, finisce, ciò ne deve essere indizio, che essa dipende da una determinata disposizione del corpo, la quale soggiace all' azione dissolvente delle forze e qualità materiali. Ora una siffatta dipendenza presuppone, nel suo essere, una ristrettezza, la quale in un principio intellettivo, quale ci si manifesta l' anima umana, è inconcepibile. Senza dubbio, anche questa richiede una determinata disposizione nel corpo, come condizione del suo informarlo: tanto che, quella distrutta, essa non gli può rimanere più oltre unita; ma se la separazione da questo fosse morte anche per lei, essa dovrebbe, nell' intimo suo essere e nella sua natura, dipendere da quella disposizione del corpo e dalle forze materiali, le quali bastano ad alterarla; e così dovrebbe avere quella ristrettezza nell' essere, la quale, come testè dicevamo, in un principio intellettuale è impossibile.

La facoltà conoscitiva di un tale principio ha per oggetto, non questo o quel vero, ma tutto il vero; come altresì la sua volontà abbraccia, non questo o quel bene, ma tutto il bene. Perciocchè dunque l'essere risponde alle facoltà, che in quello hanno radice, da questa vastità ed altezza dell' attività intellettiva si dovrà dedurre, che anche l' essere dell' anima appartiene ad un ordine superiore a tutto il corporeo, e che quindi non è legato ad alcuna disposizione del corpo, la quale per influssi materiali possa venire distrutta (1).

La essenziale diversità della ragione dal senso fu più sopra ravvisata altresì in questo, che, dove il senso dalle troppo gagliarde impressioni del proprio suo oggetto, p. e. la vista dai troppo vivaci colori o dalla troppa luce, rimane ottuso e perfino si estingue, l'intelletto, per contrario, quanto più alte verità contempla, e tanto ne diviene più vigoroso. E poichè in questo fatto ci si offre già una certa indestruttibilità del principio intellettivo, val bene quì il pregio di meglio ponderarlo. Il senso è limitato, non solo quanto al suo oggetto, gli esterni fenomeni dei corpi; ma eziandio al suo medesimo apprendere sono posti dei confini; talmente che anche quando è perfettamente compiuto e disposto, la impressione, che vi si fa, non può travalicare un certo limite. Senza dubbio, anche l' intelletto ha i suoi confini sì nell' oggetto, e sì nella maniera di apprenderlo; mercecchè, quantunque si dica con verità, che tutto l' essere può divenire oggetto della ragione; tuttavolta prossimo e proprio suo oggetto è l' intelligibile nel sensibile; e

(1) Greg. a Valentia. l. c. n. 31. 32.

però tutto l'altro essere, lo spirituale ed il divino, non è suo oggetto, se non in quanto può venire conosciuto mediante il sensibile (n. 140.). Ad onta di ciò, pur si avviene all' intelletto una certa illimitatezza; perciocchè, sebbene ei non possa profondarsi nello spirituale e nel divino, l'uno e l' altro nondimeno entrano nelle sue appartenenze, e, comechè legato a quel mezzo sensibile, può tuttavia, in questa sua propria maniera di conoscere, adergersi sempre più e più alto; e quanto è più eccelsa la verità, ch' ei raggiunge, quanto è più lucido il pensiero, onde la contempla, e tanto la facoltà n' è vie più rinvigorita. Questa proprietà, pertanto, dell' intelletto in quella che di nuovo ci attesta la sua elevatezza sopra tutto il corporeo, ci fà, in un medesimo, sicurtà, della perenne durazione dell' anima. Difatti, se il principio vitale sensitivo non può distendere la sua azione oltre una data misura, tanto che dove questa sia trapassata, la sensazione si fa distruttiva del suo medesimo principio, e per converso l' attività intellettiva quanto assorge più alto, tanto riesce più confortante pel suo principio; che mai dovremo noi da ciò dedurre, se non che questo principio è, di sua natura, ordinato ed abilitato a raggiungere, nel modo a lui proprio, la perfetta conoscenza della verità ed a perdurare in quella? E perciocchè questo, nella presente vita, è impossibile, resta che l' uomo, precisamente per la separazione della sua anima dal corpo, debba attendere il compimento della sua più nobile vita. (1).

(1) Omnis virtus corruptibilis laeditur ab obiecto improportionabiliter excellenti, et magis nata est delectari in medio, quam in extremo: sed anima rationalis intelligens maiora et maxima non pro-

849. Alla medesima conchiusione saremo condotti dal ponderare un altro fatto affine al già considerato. In tutte le nature, che nascono per generazione, e finiscono per morte, le forze si svolgono a poco a poco, fino ad un certo grado, il quale raggiunto, succede similmente uno scadimento graduato di quelle. Anche l' uomo soggiace a questa vicenda nella sua vita organica e sensitiva; ma non già nella intellettuale. Certo anche questa si esplica a poco a poco; ma a siffatto esplicamento non è prefisso alcun termine, nè nella sua età vi è un tempo, nel quale le sue facoltà spirituali dietreggino alla debolezza primiera: per l' opposto, laddove nel corpo, affralito per la vecchiezza o per le infermità, vengono meno le forze vegetative e sensitive, la vita spirituale può e deve venirsi sempre rinvigorendo, e la persona ne cresce in virtù ed in sapienza (1). Nè a ciò fa ostacolo il vedere, come anche l' attività dello spirito resta spesso, dalla debolezza e dalle malattie del corpo, difficoltata od attenuata; mercecchè questo non nasce dall'essere svigorite le facoltà spirituali, ma nasce piuttosto, perchè le forze sensitive, di cui lo spirito ha uopo, la fantasia cioè e la memoria, si trovano meno atte al loro ministero.

Ma se da questo fatto, che le più alte facoltà

pter hoc peius intelligit minora, et magis delectatur in cognitione summae lucis et perceptione sapientiae Dei, quam in cognitione alicuius creati. Ex comparatione igitur ad obiectum colligitur animam rationalem esse immortalem. S. Bonav. in l. 2. Dist. 19. art. 1. q. 1. *Cf. S. Thom. Cont. Gent. c.* 55. *n.* 9.

(1) Cuiuslibet substantiae corruptibilis operatio antiquatur et senescit in tempore: sed animae rationalis operatio nec senescit nec antiquatur; imo iuvenescit, quia in antiquis est sapientia et in multo tempore prudentia (Iob. c. 12.); ex propria ergo operatione intelligere possumus, animam humanam esse immortalem. *S. Bonav. ibid.*

dell' anima non si debilitano dal debilitarsi del corpo, si deduce, che dunque l' anima è superstite alla morte del corpo, egli pare, che quinci possa sollevarsi una molto ragionevole obbiezione. Perciocchè, come lo stesso S. Tommaso osserva, anche quando il senso è svigorito, non è già l'anima, che ha perduto di vigore: in caso diverso, la facoltà sensitiva non sarebbe ristorata dal solo guarirsi dell' organo offeso; e non sarebbe vera la parola di Aristotele, che se un vecchio ottenesse gli occhi di un giovane, vedrebbe altrettanto bene, che il giovane (1). Laonde si potrebbe inferire, che anche l'anima puramente sensitiva, poichè col corpo invecchiato non patisce scemamento di forze, non debba cessare di esistere per la morte di quello. Tuttavolta si osservi, che tra l' uno e l' altro caso corre differenza notevolissima. Le forze organiche e sensitive hanno bensì la loro radice nell' anima, ma non per questo sono forze dell' anima considerata in sè: sono piuttosto dell' anima unita al corpo, o, a parlare più giustamente, del corpo animato. Siccome, in generale, le forme sostanziali, quantunque dispieghino più o meno nella materia le forze poste in esse, e come ascose o quiescenti; in loro medesime tuttavia nè crescono, nè scemano; così eziandio rimane sempre nella essenza dell' anima la stessa facoltà di avvivare il corpo, e di diffondere in

(1) Si aliqua virtus animae debilitetur debilitato corpore, hoc non est nisi per accidens, in quantum scilicet virtus animae indiget organo corporali, sicut visus debilitatur debilitato organo... Videmus autem, quod, quantumque visiva videatur debilitata, si organum reparetur, vis visiva restauratur: unde dicit Aristoteles l. 1. de anima, quod si senex acciplat oculos iuvenis, videbit utique sicut iuvenis. *Cont. Gent. l.* 2. *c.* 59. *n.* 10.

tutti e singoli i suoi organi le forze rispondenti a ciascuno; ma l'anima per sè sola non è capace di alcuna apprensione od impressione sensitiva. Resta pertanto anche sempre vero, che, col debilitamento o guastamento dell'organo, *la forza del senso,* la quale è appunto organica, non solo è difficoltata od impedita nella sua attività, ma proprio in sè medesima è indebolita o distrutta; quantunque rimanga nell'anima la facoltà di ristorare quella forza, come tosto sia l'organo ristorato (1). È dunque qualsivoglia forza sensitiva, nella sua attualità e nella sua attività, dipendente dal corpo; e però nessun'anima, nella quale non si radica altra facoltà, che quella di partecipare al corpo siffatte forze, potrà perdurare, quando l'organismo del corpo stesso sia distrutto. Di fatti, se tutte le sue forze attuali e tutta la sua attività dipendono dalla sua unione col corpo, da questa altresì dipenderà la sua esistenza. Tutt'altrimenti va la cosa a rispetto dell'anima umana. In questa germinano forze, la cui attività appartiene a lei sola, senza veruna partecipazione del corpo, e le quali, per con-

(1) Nulla operatio partis sensitivae potest esse animae tantum, ut operetur, sed est compositi per animam, sicut calefactio est calidi per calorem. Compositum igitur est videns, audiens et omnia sentiens, sed per animam: unde etiam compositum est *potens* videre et audire et sentire, sed per animam. Manifestum est ergo, quod potentiae partis sensitivae sunt in composito sicut in subiecto, sed sunt ab anima, sicut a principio. Destructo igitur corpore destruuntur potentiae sensitivae, sed remanent in anima sicut in principio. *Quaest. disp. de anima c.* 19.

Huiusmodi potentiae dicuntur in anima separata remanere ut in radice, non quia anima separata est talis natura, ut si uniatur corpori, iterum potest causare has potentias in corpore, sicut et vitam. *Quaest. disp. de anima c.* 19. *ad* 2.

seguenza, hanno il loro soggetto, non in organi corporei, sì nella medesima sua essenza immateriale. Il perchè, anche quando i sensi scadono, non rimane già solamente in lei una facoltà, dalla quale quelle forze spirituali si potrebbero svolgere, ma rimangono le forze stesse svolte, e la loro attività si accresce. Di quì, siccome più sopra dall'avere l'anima umana facoltà immateriali, fu conchiuso, che essa, anche nel suo essere, è indipendente dal corpo, e che quindi può perdurare senza di quello; così dal fatto qui considerato conchiudiamo, che essa, senza ombra di dubbio, effettualmente perdura.

850. Un altro argomento, a confortare la medesima verità, si può dedurre da questo, che l'anima conosce, non solamente i fenomeni mutabili delle cose, ma eziandio la loro immutabile essenza, apprendendo l'intelligibile (l'ideale) nel sensibile (nel reale). Da ciò come gli Scolastici, così prima di loro i SS. Padri dimostrarono l'immortalità dell'anima. « Come il senso (udimmo già dire, per altra occasione, S. Attanasio (n. 451)), essendo mortale il corpo, non apprende, che il mortale; così l'anima, che pensa e contempla l'immortale, dev'essere immortale anch'essa; e perciocchè il pensiero e la contemplazione dell'immortale non posano in lei giammai, ma restano sempre, sono una guarentigia della propria sua immortalità. » S. Tommaso ripete questo argomento dai principii, già da noi esposti, intorno alla conoscenza (nn. 23, 137). Sebbene non ogni oggetto, tuttavia il proprio, quello cioè, che viene conosciuto il primo ed immediatamente, deve rispondere alla natura del principio conoscitivo: mercecchè ciò, che è immediatamente co-

nosciuto, è conosciuto per rappresentanze tolte, non in prestito da altri, ma dall' oggetto stesso; e però è conosciuto, secondo il proprio suo essere. Siccome pertanto la rappresentanza risponde al principio, del quale è fenomeno; così deve rispondere altresì a quell' oggetto, del quale è propria espressione. Ora, come il sensibile è il proprio oggetto del senso, così l' intelligibile è dell' intelletto; e quindi ciò, che si addice all' intelligibile, siccome tale, non può essere estraneo alla natura di una sostanza intellettiva. Ma quale è mai l' opposizione, onde il mondo sensibile delle apparenze è separato dall' intelligibile, se ciò non è, che il primo è mutabile e passeggiero, laddove il secondo è necessario, immutabile ed eterno? Per questo ancora l' intelletto umano conosce l' intelligibile nel sensibile, in quanto, trasandando le labili apparenze, apprende la essenza, che sempre permane.

651. Ma si potrà dunque attribuire allo spirito, non che la eterna durazione, la necessità e l' immutabilità dell' essere? Certo sì; quantunque nel solo modo, onde quelle doti possono convenire a creatura. La necessità, di cui quì si parla, consiste nella impossibilità di non essere. Ora se noi guardiamo la potenza del Creatore, non vi sarà nulla, fuori di lui, il cui non essere sia impossibile; ma ciò non impedisce, che diansi nature create, le quali, sebbene potessero ancora non ricevere l' essere, pure, posciachè lo ebbero ricevuto, non lo possono perdere giammai. Per simil modo non si dà alcuna creatura, la quale, nei suoi accidenti e fenomeni, non soggiaccia a vicende; e nondimeno non ripugna alla natura creata l' essere immutabile nella sua essenza. Piuttosto que-

sta è l'imperfezione, onde le sostanze corporee si dispaiano dalle spirituali; che cioè le prime possono nella medesima loro sostanza essere tramutate, e quinci avviene che possano cessare di esistere. Come dunque noi dal non potersi, dalle nature sensitive, conoscere altro nelle cose, che l'instabile ed il labile, conchiudiamo, che esse medesime sono labili ed instabili; così a tutta ragione, conchiudiamo, che l'anima umana, a cui è proprio il contemplare le cose variabili nella luce dell' ideale ed immutabile, è essa medesima immutabile e necessaria (1).

Ad un avversario di S. Tommaso questo argomento non parve abbastanza solido; in quanto per esso si potrebbe inferire, che lo spirito sia Dio, perchè conosce Dio; ed, oltre a ciò, perchè l'intelligibile, di cui ivi si parla, non è nulla di attuale, ma è un astratto (2). E noi rispondiamo, presupporsi qui, che l'argomento si appoggi al principio: *Il simile non conoscersi, che dal simile*; e si viene così ad apporre di nuovo a S. Tommaso ciò, che, per usare l'espressione del Gaetano, al Santo ed alla sua scuola, non cadde in capo neppure per sogno (n. 139.). Secondo

(1) Intelligibile est propria perfectio intellectus: unde intellectus in actu et intelligibile in actu sunt unum. Quod igitur convenit intelligibili, in quantum est intelligibile, oportet convenire intellectui in quantum huiusmodi: quia perfectio et perfectibile sunt unius generis. Intelligibile autem, in quantum est huiusmodi, est necessarium et incorruptibile: necessaria enim perfecte sunt intellectui cognoscibilia, contingentia vero, in quantum huiusmodi, nonnisi deficienter; habetur enim de iis non scientia sed opinio: unde et corruptibilium intellectus scientiam habet, secundum quod sunt universalia. Oportet igitur intellectum esse incorruptibilem. *Cont. Gent. c.* 55. *n.* 10.

(2) Oischinger. l. c. pag. 200.

il già detto, è manifesto, che quel principio vale unicamente per la conoscenza immediata, la quale apprende il conosciuto, non per un altro, ma per lui medesimo, e però com' è in sè; e solo ciò, che un principio conoscitivo, per la sua *naturale* proprietà, è in grado di conoscere in *siffatta* maniera, può essere riguardato come proprio suo oggetto. Ora a nessuno spirito creato è concesso, per la propria sua natura, il conoscere Dio immediatamente, com' è in se stesso. Ma fu notato più oltre, nel luogo citato (n. 139), che per quel principio, non fu per nulla affermata una omogeneità di essere e di natura tra il principio conoscitivo ed il proprio suo oggetto. Siccome dunque noi dal conoscere, che fa il senso, le sole apparenze, non deduciamo, che il conoscente sensitivo sia un' apparenza e non una sostanza, ma piuttosto inferiamo, che nella sua sostanza si deve ritrovare ciò, che è proprio delle apparenze, siccome tali: l' instabilità cioè e la contingenza; così, per essere il proprio oggetto dell' anima l' intelligibile nel sensibile, noi non siamo necessitati da quel principio a tenere l' anima per un' astrazione, ma piuttosto è da affermare della reale sostanza dell' anima ciò, che è proprio all' intelligibile, come tale, e quindi ancora al puro ideale: cioè quella trascendenza sopra del tempo, la quale è conferita insieme colla immutabilità dell' essere. E così è messa altresì da banda la seconda difficoltà, che nella obbiezione si acchiudeva.

852. Alla pruova soprascritta S. Tommaso accoppia quell' altra, che si suole trarre dal desiderio insuperabile, che l' uomo in sè sente, di una perenne durata e di una felicità perfetta. Poichè tutta la cono-

scenza delle nature sensitive è circoscritta tra i confini del tempo e dello spazio, anche il loro desiderio non può travalicare quei confini; ma all' uomo che conosce l'essere e la essenza in sè, senza quella limitazione, deve tornare naturale l'aspirare all' eterno. I bruti pertanto hanno una tendenza ad assicurarsi l'essere momentaneo, qual' è l' oggetto della loro sperienza; l' uomo anela a vivere immortale (1). Medesimamente, una natura dotata d'intelletto conosce, non questo o quel bene, ma *il bene* stesso; e quinci deve in lui accendersi quel desiderio di una perfetta felicità, il quale tutti, quasi sete inestinguibile, sperimentiamo. E perciocchè un tale desiderio, quanto è più intimamente fondato nella natura dell' uomo, tanto deve riputarsi più vero; noi abbiamo il diritto di attendere in un' altra vita quella felicità, la quale indarno si cercherebbe nella presente. S. Bonaventura fa gran capitale di questo argomento (2); ma il nostro lettore può giudicare, se quello in S. Tommaso sia destituto di fondamento specolativo; chè anche questo si legge presso i suoi nuovissimi censori.

Da ultimo la immaterialità dell' anima s' inferisce, in più maniere, dalla libertà del suo volere; ed in

(1) Unumquodque naturaliter suo modo esse desiderat Desiderium autem in rebus cognoscentibus sequitur cognitionem. Sensus autem non cognoscit esse nisi sub hic et nunc Sed intellectus apprehendit esse absolute et secundum omne tempus. Unde omne habens intellectum naturaliter desiderat esse semper. Naturale autem desiderium non potest esse inane. Omnis igitur intellectualis substantia est incorruptibilis. *S. p.* 1. *q.* 75. *a.* 6. *Cont. Gent. l. c. n.* 5.

(2) Licet in cognitionem immortalitatis animae rationalis multiplici via possimus deduci et manduci, potissimus tamen modus deveniendi in eius cognitionem est ex consideratione finis; et hunc modum praecipue approbat Augustinus l. c.

questo altresì noi troviamo una guarentigia per la sua immortalità. Per effetto della libertà del suo volere, l'anima è superiore a tutte le forze della natura; talmente che nessuna esterna potenza può piegarla a volere ciò, che non vuole, o a non volere ciò, che vuole. Se dunque la sua attività non è sommessa alle forze della natura, tanto meno potrà, in virtù di queste, venire stremata della sua esistenza. Perciocchè tra l'essere e l'attività, come suo fenomeno, vigoreggia un'attinenza siffatta, che una natura, la quale, nel suo essere, soggiace ad un'altra, non ne possa essere nella sua attività, indipendente, e viceversa. Di quì noi scorgiamo, che quei medesimi esterni influssi, i quali commuovono la sensività, eccitando sensazioni, istinti, passioni, quando sono soverchiamente gagliardi, producono la morte. Ora quantunque l'uomo soggiaccia anch'egli ad una siffatta necessità, in quanto non ha in sua balìa le impressioni e le tendenze sensibili; può tuttavia colla sua volontà tener fronte a qualsivoglia potenza del di fuori, e per tal modo sostenere, nella sua più nobile vita, la propria libertà ed indipendenza. Pertanto dobbiamo conchiudere, che, nella morte, solamente al corpo la sua vita sensibile, e non anche all'anima la spirituale sua vita è troncata (1).

Ancora: con questo argomento, dedotto dalla natura dell'anima, se ne attiene un'altro d'indole mo-

(1) Cum esse et onerari sint inter se apta et connexa, necesse est, ut si res aliqua quoad suum esse ita alteri subiecta est, ut possit ab ea vinci et superari et corrumpi; eadem quoque subiecta sit quoad operationem et contra.... Nulla causa naturalis est, quae mentem, ut est ratione et voluntate praedita, possit adigere, ut aliquid faciat praeter naturam suam, vel ut velit, si nolit, aut impedire, quo-

rale. Per effetto del suo libero arbitrio l' uomo è capace di merito e demerito morale. E perciocchè Iddio governa il mondo, per lui creato, deve la sua giustizia retribuire i buoni ed i malvagi, secondo le rispettive loro opere. Ora non si avverando ciò nella presente vita, come ci è attestato dalla esperienza, resta, che debba avverarsi in una vita avvenire (1). Per questa via aveano già i sapienti dell' antichità, e nominatamente Platone (2) e Tullio (3), ravvivato ed invigorito un convincimento radicato profondamente in tutti gli uomini; e presso di loro troviamo altresì più d' uno degli argomenti svolti quì sopra; ma tra i SS. Padri, il Crisostomo, in peculiar modo, dalla giustizia e provvidenza di Dio, dimostra con insigne forza e perspicuità uguale, la necessità di una eterna retribuzione (4).

853. Avendo già ponderate le obbiezioni, onde certi nuovi scrittori si studiano di menomare alcuni degli argomenti, dei quali l' antichità, nel presente soggetto, si valeva, ci resta ancora ad esaminare quelle osservazioni, per le quali si pretenderebbe sorprendere gli Scolastici, e precisamente S. Tommaso, in flagrante contraddizione con loro stessi. Il Günther, a questo fine parla così: « L' enimma: Come mai

minus aliquid velit, si id sibi placet et id actu intelligat, quod potest intelligere per speciem intelligibilem iam ante acquisitam..... Quod si nulla vis illi quoad proprias operationes praevalere potest, certe neque ulla praevalebit, ut ex suo illam esse ullo modo exturbare queat. *Greg. a Valent. l. c.*

(1) S. Thom. in l. 2. Dist. 19. q. 1. a. 1. S. Bonav. Greg. a Valent. Suarez. ll. cc.

(2) Phaedon, circa finem.

(3) Quaest. tuscul. l. 1.

(4) In ep. ad Coloss. hom. 6. In ps. 111. De provid. serm. 4.

l'anima *da una parte,* faccia una sostanza col corpo, al quale per originaria destinazione si congiunge come forma, e *dall' altra parte* si possa sciogliere da esso, sia pure che per piccolo tempo, fino alla universale risurrezione; codesto enimma, o se piace meglio codesta contraddizione, non è stata risoluta nè dalla Psicologia tomistica, nè per la teorica dei gradi negl' esseri creati; quantunque eziandio il solo tentativo di una tale soluzione riesca a Tommaso più onorevole, che se, disperando di ogni soluzione, vi fosse appagato della risposta a buon mercato, che ciò non si può sapere (1). »

In breve, la contraddizione dovrebbe dimostrarsi in questo, che l'anima fa col corpo una sostanza, e tuttavia se ne può separare. Ma se, nella dottrina di S. Tommaso, l'anima ed il corpo si congiungono in una sostanza, questa nondimeno è composta di due principii sostanziali. Anche la parte costitutiva materiale dell' uomo è sostanza, sebbene incompiuta, in quanto ottiene la sua determinazione, e quindi ancora la sua attualità, come corpo umano, in virtù dell' anima. Ma se, per questo, l'anima fa nel corpo dell' uomo quello, che la forma sostanziale fa nella materia delle sostanze naturali, quinci non sèguita punto, che l'anima si riferisca al corpo in tutto e per tutto come queste forme a questa materia. Perciocchè (e ci si consenta di restringere in poco il già detto) se la materia, per esistere, ha bisogno della forma, come di principio, che la determini; la forma ha altresì, per sussistere, bisogno della materia, come di soggetto,

(1) Proped. Vol. I, pag. 374.

che la sostenti; e però la forma e la materia non possono essere, se non nella unione, o che torna al medesimo, non possono esistere quelle parti, se non in quanto esiste il tutto. Ma l' anima umana ha bensì uopo del corpo, per ottenere un essere, nel quale possa esplicare, nella maniera a lei naturale, tutte le sue facoltà: in nessun modo ne ha uopo, semplicemente per essere; mercecchè essa ha in sè la propria sussistenza, ed è sostegno di sè medesima. Pertanto l' anima non è neppure sostanza incompiuta, nello stesso senso, che le forme delle sostanze naturali; ed appunto per questo, essa neppure nel medesimo modo diviene col corpo una sostanza. Un tutto si manifesta come una sostanza, nella misura, onde esso è principio uno di ogni sua attività. Se dunque S. Tommaso avesse insegnato ciò, che il Günther (per quel che ne lesse nel Ventura) gli fa dire; che cioè, come il corpo nulla può senza l' anima, così nulla possa l' anima senza il corpo, allora sarebbero l' anima ed il corpo una sostanza nell' uomo, al medesimo modo della forma e della materia nelle sostanze naturali. Perciocchè in queste non si dà alcuna attività, la quale non sia del corpo e dell' anima nella loro unione; tanto che anche la loro più nobile attività appartiene ad un organo: nell' uomo non si dà certo alcuna attività, della quale l' anima non partecipi siccome principio, ma se ne dà bene una, nella quale il corpo non ha alcuna parte. L' anima dunque non diviene una sostanza col corpo per guisa, che senza di quello da sè non possa nulla: essa è, come si esprime S. Tommaso, unita alla materia, senza essere immersa in quella. Per la qual cosa, dall' essere distrutto l' orga-

nismo del corpo, non si può conchiudere, che anche' essa debba cessare di esistere (1).

854. Ma quì viene fuori un altro censore opponendo, che se, nella morte, finisse la sola vita sensitiva, l' anima, che è pure principio di questa, sarebbe parte mortale, e parte immortale; ed appunto questo dovrebbe avere affermato S. Tommaso (2). Se il Santo avesse ciò detto, noi, per questo punto, smetteremmo addirittura la difesa della sua dottrina; ma eziandio questa volta egli si è tolta anticipatamente quella difesa sopra di sè. Dove egli tratta la tesi, che quei tre principii, indicati come anima vegetativa, sensitiva ed intellettuale, non sono tre sostanze nell' uomo, ma sono piuttosto tre facoltà di una medesima anima, ivi la prima difficoltà, che si oppone, è appunto questa: Una medesima sostanza non può essere insieme mortale ed immortale; ora nell' uomo muore il principio della vita organica e sensitiva; adunque è impossibile, che questo sia una medesima sostanza col principio della

(1) Nel resto S. Tommaso aveva già fatta a sè stesso questa obbiezione: Quorumcunque est unum esse, non potest corrumpi unum sine corruptione alterius, cum corruptio sit mutatio de esse in non esse. Sed formae et materiae est unum esse, cum esse debeatur composito, quod ex utroque resultat. Ergo non potest esse corruptio materiae sine corruptione formae. Sed anima est forma corporis. Ergo corrupto corpore etiam anima corrumpitur. E risponde: Sicut dicit Commentator in 3. de anima, intellectus non eodem modo dicitur forma cum aliis formis materialibus: quod quantum ad hoc dico verum esse (licet ipse aliud intendat), quod anima, cum habeat esse absolutum, ut eius operatio ostendit, non habet esse per esse compositi, quin potius compositum per esse eius: et ideo corrupto corpore, non corrumpitur per accidens anima, sicut aliae formae, quae non sunt nisi per esse compositi, nec aliquam operationem habent nisi mediante materia. *In l.* 2. *Dist.* 19. *q.* 1. *a.* 1. *ad* 3.

(2) Oischinger. l. c. pag. 214.

vita intellettiva, il quale per la morte si vuole non finisca (1). Ora, nel rispondere a questa obbiezione, si adopera forse il Santo a renderci capaci, che la medesima sostanza possa essere insieme mortale ed immortale? Nulla meno! Egli propone piuttosto la ragione, per la quale l'anima dell'uomo, dall'essere ancora principio della vita sensitiva, non per questo deve riputarsi mortale. Per essere fondamento della vita sensitiva, non è uopo veramente, che un principio sia immortale: e però tali non sono le anime solamente sensitive; ma un principio non può essere fondamento della vita intellettuale, senza essere immateriale, e quindi immortale: tale dunque sarà l'anima, che è principio come dell'una, così dell'altra vita. Perciocchè se la facoltà di fondare la vita sensitiva non conferisce al suo principio la immortalità; quella meno ancora potrà escluderla (2). La quale soluzione della difficoltà può essere illustrata e raffermata da una sperienza memorata più sopra. Quando un uomo accieca, nell'organo guasto la virtù visiva è estinta; e perchè dunque questa ritorna intera, come prima l'organo è ristabilito, se non perchè nell'anima rimane la facoltà di comunicarla all'organo ben disposto? Così

(1) Corruptibile et incorruptibile non sunt unius substantiae. Sed anima intellectiva est incorruptibilis; aliae vero animae, scilicet sensitiva et nutriva, sunt corruptibiles. Ergo in homine non potest esse una essentia animae intellectivae, sensitivae et nutritivae.

(2) Dicendum, quod anima sensitiva non habet incorruptibilitatem ex hoc quod est sensitiva, sed ex hoc quod est intellectiva, ei incorruptibilitas debetur. Quando ergo anima est sensitiva tantum, corruptibilis est; quando vero cum sensitivo intellectivum habet, est incorruptibilis: licet enim sensitivum incorruptionem non det, tamen incorruptionem intellectivo auferre non potest. *S. p.* 1. *q.* 76. *a.* 3. *ad* 1. *Cf. Quaest. disp. de anima art.* 14. *ad* 12.

dunque possono tutte le forze vitali sensitive spegnersi per la morte, senza che, per questo, l'anima cessi di possedere la facoltà di diffonderle nel corpo, finchè questo ne fu capace, cioè finchè fu acconcio alle funzioni vitali.

Pure S. Tommaso con formali parole avrebbe asserito, che l'anima umana, in quanto è principio della vita sensitiva, soggiace alla morte, e n'è francheggiata, in quanto è principio della intellettiva. È manifesto, che se ciò fosse, si sarebbe contraddetto; e noi, in questo caso, dovremmo attenerci a ciò, che egli insegna nell'ultima e perfettissima sua Opera, *la Somma Teologia,* come un raddrizzamento di quella prima espressione. Ma veramente è così grossiero l'errore, contenuto in quella espressione, almeno come suonano le parole, che sembra impossibile abbia potuto cadere nella stupenda intelligenza di un S. Tommaso (1). Ora le parole, che si recano a tale proposito, sono estratte da una operetta, la cui autentica è più che dubbiosa. Certo quando a dubitarne non ci fosse altro motivo, che quest' unico luogo, esso basterebbe a farlaci tenere per illegittima. Imperocchè sebbene quel luogo si porga ad essere interpretato per modo, che l'anima si dica in parte mortale, in quanto, per la morte, le forze della vita

(1) Est enim (anima humana) infima formarum incorruptibilium et suprema formarum corruptibilium, et propter hoc est partim separata a materia et partim in materia; secundum intellectum namque et voluntatem separata et incorruptibilis est, et quantum ad hoc pertinet ad genus substantiarum separatarum; sed secundum alias potentias est actus materiae, et secundum illas est corruptibilis, et sic pertinet ad genus formarum materialium, quae sunt corruptibiles. *Opusc.* 45. *De pluralitate formarum.*

sensitiva cessano di essere attuali; tuttavolta una cotale maniera equivoca di esprimersi potrebbe, presso S. Tommaso, tanto meno ammettersi, quanto che egli non pure nelle due Opere per noi citate, tiene un tutt' altro linguaggio; ma, oltre a ciò, in uno dei primieri suoi scritti, combatte appunto la tesi dell' anima umana parte mortale, parte immortale, come errore degli Arabi. Questi, di fatti, tenevano, il principio intellettuale, in tutti gli uomini, essere un medesimo: una sostanza spirituale cioè, la quale si unisce cogli individui umani, che, come tali non erano, che nature sensitive, e gli farebbe prendere parte al suo pensare. Il perchè dovevano altresì affermare, che nell' uomo la vita sensitiva fosse mortale, la intellettiva, immortale (1).

(1) Tertia positio est eorum, qui dicunt, animam intellectivam secundum quid corruptibilem esse, et secundum quid incorruptibilem: quia secundum hoc, quod de anima est huic corpori proprium corrumpitur corrupto corpore, secundum autem id, quod omnibus est commune, incorruptibilis est. Ponunt enim intellectum esse unum in substantia animarum: quidam agentem et quidam possibilem, et hunc esse substantiam incorruptibilem, et in nobis non esse, nisi phantasmata illustrata lumine intellectus agentis, et moventia intellectum possibilem; quibus intelligentes sumus, secundum quod per ea continuamur intellectui separato. Ex quo sequitur, quod si id, quod est proprium, destruitur, tantum communi remanente, ex omnibus animabus humanis una tantum substantia remaneat, dissolutis corporibus. Haec autem positio, quibus rationibus innitatur, et quomodo improbari possit, supra dictum est (Dist. 17.). *In* 2. *Dist.* 19. *q.* 1. *a.* 1.

CAPO IV.

DELLA ORIGINE DELL' ANIMA UMANA.

I.

Le diverse opinioni sopra questo soggetto ed i loro sostenitori.

855. Intorno alla origine delle anime umane si disputò non poco nei tempi andati, ed anche alcuni Padri della Chiesa opinarono, quella essere ravvolta in un velo impenetrabile. Le molte sentenze nondimeno, che, nel volgere dei secoli, hanno trovata più o meno sequela, si possono rivocare a tre classi. Alla *prima* appartengono quelle, che si derivano dalle varie fogge di Panteismo. Queste convengono bensì nel fare procedere le anime dalla *sostanza stessa di Dio;* ma sono tra loro discordi, come l' errore, che le figliò. Perciocchè l' anima fu tenuta ora addirittura come una particella, ora come una emanazione, ed ora come un particolareggiamento od un' apparenza della essenza divina, secondo che il primo principio di tutte le cose veniva considerato od in maniera ruvidamente materialistica, quale corporeo, ovvero quale spirito, o da ultimo quale indifferenza a tutti i differenti. Nella *seconda* schiera noveriamo le sentenze, secondo le quali le anime non altrimenti, che i corpi sarebbero prodotte per generazione dalla sostanza dei parenti; e si partisce in due. L'una vuole spiegare la propagazione dell' uomo in tutto, come quella delle sostanze naturali. Poichè la virtù plastica, che alberga nel seme corporeo, lo ha organato, spiccia l' anima

per la cooperazione delle forze naturali, allorchè l'embrione è avvivato. Nell'altra sentenza, per contrario, allo spirito, come tale, è attribuito uno speciale influsso sopra la generazione. A questa, anche nelle sostanze naturali, l'anima prende parte, in quanto, essendo principio di tutta l'attività di quelle, la virtù plastica non si trova nel seme, se non perchè è un prodotto di corpo vivente. Ma nella generazione dell'uomo l'anima dovrebb' essere attiva, non solo siccome quella, che avviva il corpo, ma eziandio siccome principio immateriale; e quindi nel seme corporeo dovrebb' essere collocato eziandio un elemento spirituale. Alcuni filosofi, per concepire la maniera, onde lo spirito partecipa sè medesimo, si appagano a paragonarla a quella, onde un lume ne accende molti altri, senza esserne esso spento, nè tampoco scemato (1). Altri nondimeno ne dànno una più precisa spiegazione. Anche la sostanza spirituale (dicono essi) contiene una materia diversa da quella dei corpi; e quindi potrebbe produrre un seme tutto suo proprio, il quale nella generazione si mescolerebbe col corporeo. Questa è l'opinione, la quale S. Agostino non

(1) Est et alius modus dicendi, quod animarum productio est per traductionem ex anima, sicut caro ex carne; et sicut ab una candela accenduntur multae, sic ab anima per sui multiplicationem absque diminutione vivificantur multa corpora, et de hoc aliquando dubitaverunt catholici tractatores et Augustinus maxime. *S. Bonav. in l.* 2. *Dist.* 18. *a.* 2. *q.* 3.

Altri si valgono della immagine delle faville, rivocata in vita a' dì nostri. Alii coelitus missas corporibus infundi affirmaverunt, alii ex traduce, alii ex coïtu masculino et feminino gigni, veluti ex ferro et lapide ad invicem concussis favilla excutitur.

Hugo Ether. De animarum regressu l. 2. c. 21. (Bibl. Max. Tom. 21.). Similmente già la menzionava S. Greg. Niss. De anima c. 4.

si arrischiò di rigettare, senza nondimeno abbracciarla, come più innanzi vedremo. Ambedue le ricordate sentenze sono chiamate ora *Traducianismo,* ora *Generazianismo ;* quantunque alcuni autori diano quest' ultimo nome alla seconda maniera, lasciando il primo all' altra, come a più materialistica.

856. Nella *terza* categoria vanno noverate quelle opinioni, secondo le quali l' anima umana viene all' essere, non per qualsiasi maniera di generazione, ma per *creazione.* Ed anche questa si spartisce in parecchie. Avicenna ed altri Arabi (1) attribuiscono l'origine dell' anima umana alla continuata azione creativa di quell' angelo, che muove l' infima sfera celeste; talmente che, come il cielo ha influsso sopra la formazione dei corpi, così quello spirito produrrebbe le anime, *colla continuata azione creativa ;* mercecchè, secondo la dottrina di questi filosofi, originariamente anche l' uomo, con tutto il mondo corporeo, sarebbe stato recato alla esistenza dagli angeli. Essi giudicavano, ripugnare alla semplicità ed unità divina il creare il moltiplice; e quindi facevano procedere dall' attività di Dio solamente il perfettissimo degli angeli. Questi, per effetto della cognizione, che aveva del principio altissimo, dovea produrre un altro spirito meno perfetto, e, per effetto della cognizione di sè stesso, dovea produrre la sfera celeste mossa per lui. Così un angelo veniva ad essere autore dell'altro, finchè l' ultimo divenisse creatore della natura e dell' uomo. Ma come colla unità di Dio era incompatibile il produrre un moltiplice, così dovea essere colla sua immutabilità il creare sempre di nuovo. Quell' angelo

(1) De intellig. cap. 4. div. 3. Cf. Lib. de Causis, prop. 5.

pertanto, che avea creato il mondo sublunare, dovea incessantemente, nella generazione, produrre le anime umane; quantunque non queste sole, ma e le belluine altresì e tutte le forme sostanziali (1). Perciocchè erano appunto questi filosofi, i quali per tale motivo tenevano, dalle forze naturali prepararsi solamente la materia, e le forme crearsi da una natura più alta (n. 78.). Da ultimo, codesto angelo era eziandio quell'*intellectus agens separatus*, il quale generava nel nostro spirito le forme conoscitive (n. 53.).

857. Come si vede, in questa specolazione, intorno al mondo, si traforano i pensieri di Aristotele e di Platone. Quella, con Aristole ammette, tanti angeli od intelligenze, quante sono le sfere celesti per loro mosse; ma le più precise indicazioni della loro origine e del loro influsso sopra del nostro mondo, sono derivate dalla dottrina di Platone intorno alle idee. Ora benchè in quella specolazione si parli della creazione, e quegli Arabi abbiano potuto di fatto essere intenzionati di mantenere intatto il pensiero del Creatore; è tuttavia manifesta la prossima parentela, che quella ha colla dottrina panteistica della emanazione. E se non si può negare, che a questa, in tutti i tempi, la filosofia platonica ha porta occasione; per ciò, che concerne tuttavia la presente quistione, intorno alle anime, si deve riconoscere, che Platone, colla risolutezza e col zelo instancabile, onde sostenne la vera immortalità, cioè l' individuale rimanere superstite dell' anima dopo la morte, tenne lungi le più corrompitrici opinioni, che pullulano dal contemplare

(1) Cf. S. Thom. in l. 2. Dist. 18. q. 2. a. 2. S. Bonav. l. c.

il mondo alla maniera panteistica; quantunque quella stessa verità sia presso di lui sfigurata di nuovo per la Metempsicosi. Quasi altrettanto avviene per Aristotele. Egli non pure afferma, ma dimostra, come vedemmo, la essenziale differenza dello spirito umano dal principio vitale delle sostanze naturali; e della libertà dalla materia, nel che, secondo lui, consiste quella differenza, ne inferisce la immortalità (1). Ma per non dire, che, in altra congiuntura, si esprime in guisa da far dubitare, che e' non abbia riconosciuta con precisione quella verità (2), si scontrano anche in lui germi di Metempsicosi; e gli Scolastici osservano con ragione, che egli a questa opinione dovea essere necessitato dalla sua dottrina, intorno alla eternità del mondo. Perciocchè se il mondo, precisamente quale ora è (e questo afferma Aristotele), esiste abeterno, dovranno le anime o finire colla morte, ovvero essere sempre di nuovo unite ad altri corpi: in diverso caso, si darebbe un numero infinito di anime separate. Ora questo numero infinito di nature sussistenti in sè medesimo è assurdo, ed, oltre a ciò, sarebbe ogni giorno accresciuto (3). E quì, intorno alla origine dello spirito umano, anche presso Aristotele, altro non si

(1) De anima, l. 3. c. 3. seqq. Cf. Metaph. l. 12. (al. 11.) c. 3. Ethic. l. 10. c. 7. et 8. De generat. anim. l. 2. c. 3.

(2) Intorno a ciò fu molto disputato, massime sul principio del secolo XVI. V. Suarez, De Anima. Lib. I, cap. 11. Teologia antica, Vol. ult. n. 94.

(3) Si generatio hominum est sempiterna, oportet infinita corpora humana generari et corrumpi secundum totum temporis decursum: Aut ergo oportebit dicere, animas praeextitisse actu infinitas, si singulae animae singulis corporibus uniuntur, aut oportebit dicere, si animae sunt finitae, quod eaedem uniuntur nunc his nunc illis corporibus. *S. Thom. Cont. Gent. l. c.* 83. *n.* 10.

legge, che quella nota parola: *Il viene dal di fuori,* colla quale è tuttavia con sicurezza pronunziato, che l' anima dell' uomo non procede dai genitori. Di fatti, Aristotele muove la questione se le anime si formino nella materia, e per questa intende il seme muliebre, ovvero vengano in quella col maschile; e, quando sia vero il secondo, se esse in quello spuntino da sè, o gli si uniscano dal di fuori (θύραθεν). Quest' ultimo egli afferma; quantunque sembri, che a quelle parole: *solo l' anima intellettiva, come qualche cosa di divino, viene dal di fuori,* si aggiunga tosto, che quest' anima già, prima della generazione, esisteva. E veramente, che le altre anime non solo non vengano dal di fuori, ma nè tampoco possano venire, egli lo inferisce da questo, che la loro anteriore esistenza è impossibile. Non essendo esse altro, che l' attualità del corpo, è impossibile che esistano senza di questo, come è impossibile che altri cammini senza piedi; laddove l'anima viene dal di fuori, perchè ha un' attualità indipendente dall' attualità del corpo (1). Ciò nulla ostante, egli dice altrove, che ogni forma sostanziale sussiste la prima volta colla natura, di cui è forma; il che non impedisce, che alcune perdurino dopo il risolvimento di quella natura: come è a tenersi dello spirito

(1) Ὅτι μὲν τοίνυν οὐχ οἷόν τε πάσας προϋπάρχειν, φανερόν ἐστιν ἐκ τῶν τοιούτων. Ὅσων γάρ ἐστιν ἀρχῶν ἡ ἐνέργεια σωματικὴ, δῆλον ὅτι ταύτας ἄνευ σώματος ἀδύνατον ὑπάρχειν· οἷον βαδίζειν ἄνευ ποδῶν· ὥστε καὶ θύραθεν εἰσιέναι ἀδύνατον. Οὔτε γὰρ αὐτὰς καθ' ἑαυτὰς εἰσιέναι οἷόν τε ἀχωρίστους οὔσας, οὔτ' ἐν σώματι εἰσιέναι. Τὸ γὰρ σπέρμα περίττωμα μεταβαλλούσης τῆς τροφῆς (ἐστί). Λείπεται δὲ τὸν νοῦν μόνον θύραθεν ἐπεισιέναι καὶ θεῖον εἶναι μόνον. Οὐδὲν γὰρ αὐτοῦ τῇ ἐνεργείᾳ κοινωνεῖ σωματικὴ ἐνέργεια. *De generat. anim. l. 2. c. 3.*

umano (1). Certo alcuni dotti si sono adoperati di accordare con questo i luoghi sopra considerati (2); nondimeno potrebbe qui vedersi piuttosto confermata la osservazione fatta da altri: che cioè Aristotele dalla sua sentenza intorno alla eternità del mondo, non pure fu condotto ad altre erronee affermazioni, ma eziandio, in molte opinioni sanissime, divenne mal fermo ed incerto (3).

858. Anche la dottrina di Origene, detta *Preesistenzianismo,* fu derivata dalla filosofia platonica. Secondo Origene, Iddio creò da principio le sole nature spirituali; ma poscia che una gran parte di queste ebbe peccato, fu posto nella esistenza il mondo corporeo, affinchè gli spiriti caduti fossero uniti, secondo la misura della loro colpa, con corpi più grossieri, o più sottili. Siccome dunque si debbono dare spiriti celesti, che albergano in corpi più o meno eterei, così

(1) Εἰ δὲ καὶ ὕστερόν τι ὑπομέναι, σκεπτέον. Ἐπ' ἐνίων γὰρ οὐδὲν κωλύει· οἷον, εἰ ἡ ψυχὴ τοιοῦτον, μὴ πᾶσα ἀλλ' ὁ νοῦς. *Metaph. l.* 12. (*al* 11.) *c.* 3.

(2) Toletus in Arist. l. 3 de anima c. 5. quaest. 15.

(3) ..... Hinc orta fuit inconstantia in verissimis opinionibus: quod infinitum (magnitudine vel numero) sit impossibile, et quod anima rationalis inceperit cum corporibus et post mortem non iterum redeat ad corruptibilia et mortalia corpora. Si enim mundus fuit ab aeterno et animae sunt immortales; ergo iam fuerunt productae adeoque dantur de facto infinitae animae; vel si solum sunt finitae, ergo eaedem animae post mortem corporis redeunt infinitis vicibus ad corpora; ergo animae rationales non incipiunt cum corporibus sed ante erant; ergo redeundum est ad Platonicas et Pythagoricas fabulas de reditu animarum ad corpora; de circulationibus, quibus absolutis recurrant eaedem generationes; de oblivione, per quam animae, dum uniuntur materiae, obliviscuntur omnium, quae sciebant; de acquisitione scientiae per reminiscentiam, ad quas fabulas in aliis libris reiectas coactus est Aristoteles inclinare in problematibus. *Maurus. In Arist. Metaph. l.* 12. *c.* 5.

si avvisò Origene, che anche gli spiriti dannati avessero corpi freddi e tenebrosi, e che l' uomo fosse collocato tra quelli e questi (1). Codesto mito fu con molto calore combattuto, come grave errore dai Padri della Chiesa, anche prima che il secondo Concilio di Costantinopoli avesse pronunziato l' anatema contro di esso (2). È nondimeno da notare, che Origene non tenne le anime per eterne, ovvero, come ne usò scrivere Platone, per esistenti senza principio, e neppure parlò della loro origine da Dio in maniera dubbiosa o fallace; ma anzi insegnò con precisione, che quelle furono da Dio create nel tempo.

859. Qui dunque siamo condotti all' ultima sentenza, che, nella presente quistione, si suole recare in mezzo; che cioè l' anima umana sia creata da Dio, ed allora solamente, quando viene congiunta al corpo. Per escludere poi più forte qualsiasi pensiero di preesistenza, e per meglio appropriare la maniera di parlare alla relazione, che passa tra l' anima ed il corpo, si esprime ancora così la dottrina da difendersi contro Origene: *l'anima è creata non prima del corpo, ma nel corpo* (3); il che negli scrittori ecclesiastici si scontra molto spesso ripetuto colle parole: *Animas creando infundi, et infundendo creari* (4). Questa dottrina si deve riguardare, come la dominante nella Chiesa.

Tra tutti gli scrittori ecclesiastici, che vissero fino

(1) De princip. l. 1. c. 7. et 8.

(2) Teologia antica, Vol. II. pp. 670., e segg.

(3) S. Thom. Summa p. 1. q 90. a. 3.

(4) S. Bonaventura l. c. continua: Est tertius modus dicendi catholicus et verus, quod animae non seminantur; sed formatis corporibus a Deo creantur, et creando infunduntur, et infundendo producuntur.

a S. Agostino, salvo Tertulliano, (1), non si può citare per la generazione dell' anima, se non il certo non irreprensibile Rufino (2), e forse ancora Macario (3); laddove i più rinomati Padri e Dottori della Chiesa si pronunziano, in grandissimo numero, per la creazione dell'anima (4). Nondimeno S. Agostino trovò molto arduo il conciliare questa dottrina con quella del peccato originale, per la cui difesa avea tanto a combattere contro i Pelagiani. Egli pertanto scandagliò con molta diligenza gli argomenti, soliti attingersi dalla S. Scrittura, per la creazione delle anime; e perciocchè quelli non gli parvero irrepugnabili, desiderò, che ai Pelagiani si fosse piuttosto risposto in questo modo. Che il peccato di Adamo si propaghi, e che tutti i suoi discendenti nascano figliuoli di ira, codesto è posto fuori di ogni controversia per testimonianze luculentissime delle Scritture; ma se le anime

(1) De anima c. 27.

(2) V. l'opera di S. Girolamo: Adversum Ruflinum l. 2. n. 8. sqq.

(3) Le sue poche parole dicono così: Οἱ ἐπὶ γῆς πάτερες ἐκ τῆς ἑαυτῶν φύσεως γεννῶσι τέκνα ἐκ τοῦ σώματος αὐτῶν καὶ τῆς ψυχῆς. *Hom.* 30. *n.* 1.

Da queste parole la sua opinione non è abbastanza chiara; stantechè da ciò, che l' anima ed il corpo generano insieme, non seguita, che l' una e l' altro sieno generati. Pare tuttavia che egli ciò voglia dire, altrimenti non si vedrebbe alcuna ragione, perchè egli all' ἐκ τῆς ἑαυτῶν φύσεως abbia aggiunta la dichiarazione ἐκ τοῦ σώματος.

(4) *Clem. Alex.* Str. IV. 26. VI. 16. *Athanas.* Contra Apollin. l. 1. c. 4. Cont. Gent. l. 1. *Greg. Naz.* in laudem Virg. v. 392. *Ephraem* De perf. Monach. *Chrysost.* in varia loca Matth. hom. 22. *Cyrill. Alexandr.* Epist. I. *Lactant.* De opif. Dei. c. 19. Inst. l. 2. c. 12. l. 3. c. 18 *Hilarius.* De Trin. l. 10. *Ambros.* de Noe et Arca, c. 4. Molto diffusamente è trattata la presente quistione da S. Girolamo, non solo nell' Opera citata contro Rufino, ma eziandio Ep. 38. (al. 61.) ad Pammach. Ep. 226. (al. 82.) ad Marcell. In Eccles. cap. ult.

dei figli vengano create da Dio, ovvero siano generate dai parenti allo stesso modo, che i loro corpi, ciò rimanere incerto. Egli rigetta soventi volte e risolutamente una generazione, in virtù di cui le anime si svolgerebbero dal seme corporeo, e quindi esse stesse sarebbero corporee; ma domanda se non forse sia possibile, che al seme corporeo se ne accoppi uno spirituale: e non si ardisce risolvere una tale questione nè pel sì, nè pel no (1). Quando dunque un moderno autore affermò, che « S. Agostino in sostanza si attenne al Generazianismo, contro il quale non si dichiarò giammai, e che tutta la concessione, fatta per lui al Creazianismo, si ridusse a non averlo condannato, consentendo che, sotto certe condizioni, si potesse difendere » (2); quando, diciamo, questo autore scrisse così, affermò cosa affatto gratuita. In tutti gli scritti, nei quali Agostino tocca questo soggetto, anche in quelli, che dettò sul declinare della vita, egli ripete ciò, che disse fin dal principio: lui cioè non sapersi decidere, e sentirsi inchinato ora all' una, ora all' altra opinione (3). Che se egli risponde agli

(1) Nam et illi, qui animas ex una propagari asserunt, quam Deus primo homini dedit, atque ita ex parentibus trahi dicunt, si Tertulliani opinionem sequuntur, profecto eas non spiritus, sed corpora esse contendunt, quo quid perversius dici potest? *Epist.* ad *Optat.* 190. (al. 157.).

Nello stesso scritto determina ciò, che gli era dubbioso nella questione, così: Utrum incorporeum semen animae sua quadam occulta et invisibili via seorsum ex patre currat in matrem, cum fit conceptus in femina. *Cf. de Gen. ad litt. l.* 10. *c.* 20.

(2) Frohschimmer (Ueber den Ursprung der menschlichen Seelen) Sopra l' origine delle anime umane, pag. 62.

(3) Ego adhuc inter utrosque ambigo et moveor, aliquando sic, aliquando autem sic. De Gen. ibid. c. 21. Quarum autem rerum atque causarum consideratione permoveor, ut in neutram assertionem

argomenti, che si adducono pel Creazianismo, impugna pure gli argomenti, onde altri voleva sostenere il Generazianismo; e biasimò con espressioni molto severe coloro, che, rigettando quello, aderivano a questo (1). Egli avea detto da principio di vedere ragioni di ugual peso in ambedue i lati, salvo che la dottrina del peccato originale militava per la generazione delle anime (2); più tardi poi affermò, che ne avrebbe abbracciata la creazione, purchè gli si fosse risoluta quell'unica difficoltà (3): dal che si vede, che, prescindendo da questa, avea poi riconosciuti, come di maggior peso, gli argomenti per la creazione delle anime.

860. Il contegno di S. Agostino, per questo rispetto, venne seguitato da molti, massime nella Chiesa occidentale, e fu appresso raccomandato da uomini grandemente autorevoli. Non solo Fulgenzio, discepolo del Santo, ma eziandio Gregorio Magno, S. Eucherio e S. Isidoro giudicarono, che, intorno alla origine dell'anima, non si dovesse risolutamente par-

meus inclinetur assensus, sed adhuc inter utramque disceptem. Ep. ad Optat. 190. Ego nec defendo nec refello. De orig. animae l. 1. c. 15. Retract. l. 2. c. 45.

(1) Itemque illi, qui propaginem animarum inconsiderata temeritate defendunt, inter alia testimonia, quae suae causae suffragari arbitrantur etc. *Ep. ad Optat.*

Similmente Ep. ad Hier. 166. (al. 28) n. 11. e segg. esamina gli argomenti dei Generaziani, e dice che quelli, eccetto il dedotto dal peccato originale, si confutano facilmente.

(2) His igitur, quantum pro tempore potuimus pertractatis, omnia paria vel paene paria ex utroque latere rationum testimoniorumque momenta pronuntiarem, nisi eorum sententia, qui animas ex parentibus creari putant, de baptismo parvulorum praeponderaret. *De Gen. l c.* c. 23.

(3) Unde illa de animarum novarum creatione sententia, si hanc fidem fundatissimam non oppugnat, sit et mea: si oppugnat, non sit et tua. *Ep. ad Hier. n.* 25.

lare (1). Ciò tuttavia non trattenne S. Leone Magno (2), dal parlare, nella famosa lettera a Torribio, della origine delle anime, nel senso del Creazianismo; e nè anche impedì, che i Dottori della Chiesa, Beda e Bernardo (3), per non dire di moltissimi altri, professassero, in modo assai reciso, la medesima dottrina. Per contrario, in favore del Generazianismo, anche in quella stagione, appena si sono potute scoprire alcune parole di Anastasio presbitero. Questi pertanto, Tertulliano, Macario e Rufino, sono i soli scrittori ecclesiastici, che abbiano aderito alla generazione delle anime (4).

(1) S. Fulgent. De praedest. et grat. l. 3. c. 18. S. Greg. Epist. l. 6. ep. 53. ad Secundinum, S. Euch. In Gen. l. 2. a. 2. S. Isid. De offic. eccl. l. 2. c. 23.

(2) Parlando dei Priscillianisti, egli dice: Omnes eos catholica fides a corpore suae unitatis abscidit, constanter praedicans atque veraciter, quod animae hominum, prinsquam suis inspirarentur corporibus, non fuere; nec ab alio incorporantur, nisi ab opifice Deo, qui ipsarum, est creator et corporum. *Ep.* 93. c. 10.

Questa decisione pertanto è diretta contro l'errore. dei Priscillianisti, secondo il quale le anime erano create prima dei corpi e rinchiuse in questi da spiriti maligni. Ma nella maniera, onde la definizione è espressa, si vede, che milita anche contro il Generazianismo. Perciocchè se le anime sono spirate nei corpi e da non altri, che da Dio congiunte a questi, esse non potranno avere, che Dio per autore; e quindi Dio, in senso più stretto, è creatore delle anime, che non è dei corpi. Nel resto si dà con ragione gran peso a questa testimonianza, siccome quella, che è contenuta in una Epistola pontificia, sempre mai in tutta la Chiesa riguardata come documento dommatico.

(3) V. Beda. De elem. Philos. c. 4. S. Bernard. Serm. 2. de Nativ. Dni. sub finem, ... creando immittitur, et immittendo creatur.

(4) Presso S. Pier Crisologo si legge: *inanis est patris, matrisque labor, nisi in germine affuerit opus et autoritas conditoris* (Serm. 6.). Le quali parole, come si vede, possono intendersi di una semplice cooperazione di Dio, e di un influsso creativo; e però sono state citate *pro e contra* del Traducianismo. Di Teodoreto avremo più innanzi occasione di notare alcuna cosa.

Già prima di S. Bernardo, in tutta la Chiesa, rigettata qualsivoglia altra opinione, il Creazianismo era tenuto fermo, come unicamente vero (1); e da quel tempo in poi con sempre maggiore sicurezza fu affermato. Perciocchè, siccome da una parte fu riconosciuto, che la creazione delle singole anime non ripugna per nulla alla dottrina del peccato originale; così dall' altra si giudicò, con tutta chiarezza, che la generazione di esse anime è affatto incompatibile colla loro spiritualità, e per conseguenza eziandio colla loro immortalità. Quantunque poi noi non trattiamo qui questa dottrina sotto il rispetto teologico, a compierne tuttavia il ragguaglio storico, dobbiamo notare, essere errore il pensare, che pur si fa comunemente, non avervi affatto alcuna decisione ecclesiastica di questa controversia. Quando si trattò della riunione degli Armeni colla Chiesa cattolica, il Pontefice Benedetto XII, vi pose, fra le altre, la condizione, che i Vescovi armeni, riuniti in Concilio, avessero solennemente rigettati alcuni errori, contro la dottrina della Fede, i quali erano stati in quelle contrade diffusi. Ora il quinto di tali errori è appunto questo, « che come il corpo dell' uomo dal corpo, così ancora l' anima è generata dall' anima, per una propagazione spirituale, come da un lume è propagato un altro lume.» I Vescovi armeni si sommisero a quella esigenza del Pontefice, e, nella loro

(1) Vedi inoltre Gennadius, De dogm. eccl. c. 13. Rhab. Maur. De universo l. 4. c. 10. Rupertus Abbas. In Genesin l. 2. c. 21. Hugo Ether. De anim. regressu l. 2. c. 21. Odo Camar. De peccato orig. l. 3. ed i Greci Aeneas Gazaeus Theophr. p. 29. ed Tigur. Caesarius Dial. 2. interrog. 102. Severus Catena in c. 9. Ioan. Procopius Gazaeus ad cap. 4. Exodi.

scrittura in risposta, dichiararono, che quella dottrina, nella Chiesa armena, era stata sempre riguardata siccome erronea (1). Nei secoli posteriori, gli scrittori della Chiesa cattolica furono unanimi nel rifiutare la generazione delle anime; e, messi da banda i medici e filosofi scredenti, appena si trovarono alcuni teologi protestanti, che parteggiassero pel Generazianismo, finchè, nei nostri giorni, il Klee ha porta occasione di trattare di nuovo questo punto di dottrina, come di una contesa. Pur veramente egli confessa alla fine, che il Generazianismo s' inviluppa in difficoltà insolubili; propone tuttavia la cosa quasi la fosse dubbiosa ed irresoluta (2).

II.

Argomenti della Scolastica per la creazione delle anime.

861. Per entrare ora nel vivo della investigazione, diciamo, che gli Scolastici trattano tutte le opinioni mentovate; e molti lo fanno con S. Tommaso (3) nell' ordine medesimo, onde noi le abbiamo

(1) Item quod quidam Magister Armenorum Mechitaris, qui interpretatur Paraclitus, de novo introduxit et docuit, quod anima humana filii propagetur ab anima patris sui, sicut corpus a corpore et Angelus etiam unus ab alio; quia cum anima humana rationalis existens et Angelus existens intellectualis naturae sint quaedam lumina spiritualia, ex se ipsis propagant alia lumina spiritualia.

Nella risposta dei Vescovi si legge: Hic error, quod anima hominis propagetur ab anima patris sui sicut corpus a corpore..... semper fuit excommunicatus in Ecclesia Armenorum et maledictus sit.

Raynaldi Annal. eccl. an. 1341. nn. 46 49. Cf. an. 1346. n. 68. Marten. Vet. Script. Tom. VII. p. 319.

(2) Dommatica, Vol. II, Par. 2. pp. 313. 319.

(3) Summa, p. 1. q. 90. per totam. In ordine alquanto diverso il

proposte. Poichè dunque hanno confutato l' errore, che l' anima emani dalla sostanza di Dio, dimostrano tosto, che essa non può neppure procedere dalla sostanza dei genitori, e che non può essere recata alla esistenza altrimenti, che per creazione. A questa segue la questione: Chi mai sarà che la crea? e qui si stabilisce, essere non un angelo, nè alcun' altra creatura, ma Dio solamente il suo autore; ed allora finalmente si prova, contro Origene, che essa anima è creata, non dal cominciamento delle cose, ed, in generale, non prima della formazione del corpo, ma nel corpo. Per ciò, che riguarda l'opinione panteistica, la s' impugna dimostrando, che, per quella, le perfezioni, senza le quali l' altissima natura non può essere concepita, vengono affatto tolte via. La suprema ed increata natura deve essere eterna, nè già in quel solo senso, che la sia stata sempre; ma in questo eziandio, che in lei, nè quanto al suo essere, nè quanto al suo operare e vivere, si dia mai alcuna successione di tempo od alcuna vicenda. Ora le anime vengono all'essere, vi durano, operano nel tempo. È dunque impossibile, che appartengano alla natura di Dio. Per la medesima ragione dell'essere la natura di Dio eterna, non potrà neppure venire pensata altrimenti, che come purissima attualità ed operazione; e però l' anima umana, nella cui essenza si dànno facoltà in potenza, e forze, che a poco a poco si svolgono e diventano attive, dovrà, secondo quella essenza appunto, essere distinta da Dio. In quanto poi l' operare di Dio

santo Dottore tratta le medesime quistioni Cont. Gent. l. 2. c. 83. 89. In l. 2. Dist. 17. q. 1. a. 2. Dist. 18. q. 2. Quaest. disp. De pot. q. 3. a. 9. et 10.

è puro atto, l' essere divino è pura attualità; e però se l' anima emanasse da Dio, egli dovrebbe svolgersi nel suo essere, e nella medesima sua essenza soggiacere a mutazione. Finalmente Iddio non può essere atto o forma di un' altra natura; e pure l' anima è forma del corpo (1). Ma perciocchè questi pensieri in parte furono più sopra per noi esaminati, in parte dovranno essere meglio raffermati nel seguente Trattato, quì potrà bastare l' averli rivocati alla memoria.

862. Il Günther è di avviso, che Tommaso di Aquino, mantenendo la dottrina ecclesiastica intorno alla creazione delle anime, venne a contraddire alla sua propria specolazione (2); ma quei filosofi, i quali a' dì nostri, entrarono nuovamente in campo, per la generazione delle anime, accusano la Scolastica, perchè essa, da una men retta teorica intorno alla generazione, si lasciò trascorrere a combattere, come erronea, la dottrina unicamente vera sopra l' origine delle anime. Le costoro ragioni noi scandaglieremo ora: al biasimo gunteriano ci volgeremo nel Capo seguente.

Ed a favore del Generazianismo si ragiona così: Se noi consideriamo l' origine dell' uomo, per quanto la è accessibile alla osservazione, ed indirizziamo lo sguardo all' intera natura, non ci potrà, per questo lato, sorgere alcun dubbio, che esso uomo, al pari di tutte le sostanze naturali, secondo la piena sua sostanza, viene generato. Da per tutto nella natura un organismo ne produce un altro a lui omogeneo. Ora sia pure l' uomo, secondo l' anima, essenzialmente

(1) Cont. Gent. l. 2. c. 85.
(2) Proped. Vol. I, p. 374.

diverso dalle sostanze naturali, e superiore a quelle; questa sua anima tuttavia costituisce col corpo *una* natura, un organismo; e questo organismo, questa natura *una* dell'uomo è quella, la quale genera. Se pertanto questa natura generante è perfetta, non ci dovrà recare alcuna maraviglia, che in lei anche la virtù generativa sia perfetta; e però come dalla pianta si genera la pianta, e dal bruto il bruto, così dall'uomo si generi l'uomo. E tanto meno (si sèguita a dire) dovremmo, col rimuovere quell'analogia, lasciarci indurre ad ammettere, nella generazione dell'uomo, una operazione immediata di Dio, quanto che, per quel modo, da una parte la dignità umana ne scade, e dall'altra è introdotta in Dio una disposizione, la quale ripugna alla perfezione della sua provvidenza. In quel caso i generanti sarebbero autori, non più di un uomo, ma di una massa di carne belluina; e così, nella vita morale, la tanto profonda e gagliarda attinenza dei figliuoli verso i parenti, sarebbe troncata nell'ima sua radice. Come dunque i sacri monumenti ci ragguagliano, che Iddio poi, che ebbe per sei giorni continui creato, al settimo si riposò; così la ragione deve trovare plausibile, che il Creatore abbia costituita la natura per tal guisa, che, per continuare, le basti la conservazione ed il concorso dalla parte di lui. In luogo di ciò, la dottrina, che fa creare le anime, deve ammettere una perenne operazione creativa, ed una serie non interrotta di maraviglie. Si aggiunga, che la generazione dell'uomo spesso pur troppo è colpevole. Se si tengono i generanti per unici autori di tutto l'uomo, avverrà, in quel caso, ciò, che in tutte le altre opere colpevoli: l'uomo avrà abusato

di una facoltà a lui conferita dal Creatore. Ma se l'anima è creata da Dio, l'azione immediata di Dio si dovrà accoppiare soventi volte all' opera licenziosa dell' uomo nella produzione di una stessa natura.

Ma non pure il modo della generazione, sì eziandio la qualità e la maniera dello svolgimento nell' uomo sembrano attestare, che in lui lo spirito abbia comune l' origine col corpo. Di fatto, come questo a poco a poco si forma, e solo dopo alquanti anni arriva al suo compimento; tale avviene altresì dello spirito: anzi questo rimane, per tempo non breve, immerso nella vita sensibile in siffatta guisa, che nella sua propria azione per nulla non si manifesti. Questa condizione di sopimento, e quel lento maturarsi non parrano strani, se, come il corpo dalla corporale, così l'anima germini dalla natura spirituale, per generazione. Perciocchè dovunque nella natura ha luogo generazione perfetta, noi scorgiamo da prima nel seme la virtù vitale sopita, e poscia questa esplicarsi lentamente in sè stessa nel germe. Che se l'anima, per contrario, viene all' essere per la onnipotenza creatrice, dovrebbe fin da principio essere atta alla sua propria operazione, e non rimanere per tanto tempo senza coscienza di sè e senza libertà. Da ultimo, anche quella unità del genere umano, senza la quale come la sua storia in generale, così in particolare il peccato originale e la Redenzione rimarrebbero inconcepibili; anche quella unità, diciamo, non si potrebbe spiegare, quando l'uomo procedesse dall' uomo solamente pel corpo, e non per l'anima altresì (1).

(1) Klee, l. c.; e più stesamente il Frohschammer l. c. p. 65, e segg. 196 e segg.

863. Se tutte queste ragioni sembrano militare pel Generazianismo, si è, da un' altra parte giudicato di potere, senza difficoltà, infermare gli argomenti recati per la creazione delle anime. Gli antichi Teologi, e nominatamente S. Tommaso, non dovettero per nulla avere concepito il vero cardine della controversia. Perciocchè (si dice) non si trattava già di ciò, che questi studiaronsi di provare; val quanto dire, non essere l'anima ragionevole cagionata dal seme; veduto, che pel Generazianismo sorgono insieme e rispettivamente, l'anima dall'anima, ed il corpo dal corpo. Ma in peculiar modo tutte le argomentazioni della Scolastica, in tale soggetto, si trovano inefficaci per questo, che ad esse sta in fondo un falso concetto della generazione. Essi cioè qualificavano la generazione per un *partimento;* e quindi ne inferivano, che quella ripugnasse alla semplicità di una natura spirituale. Ma è cosa veramente assurda il cercare l'essenza della generazione in un partimento; quando piuttosto ogni organismo genera, in virtù della sua unità; e ciò, che forse si potrebbe riguardare come parte del generante, la materia seminale, non è, che il mezzo di quello, che propriamente è posto per l'atto generativo: della nuova vita cioè, che pullula dalla vita del generante. Ora lo stesso seme è non tanto una parte, quanto un prodotto di esso generante. Se dunque le sostanze naturali sono abili di porre in essere una nuova vita, perchè vivono, e non perchè contengono la materia; come mai non dovrebbe potere altrettanto lo spirito, nel quale la virtù vitale è tanto più nobile? Inoltre, non si potrebbe negare, che anche l'anima belluina è semplice; e tuttavia si concede, che viene all'es-

sere per generazione. Che più? S. Tommaso inculca tanto, che la semplicità di Dio è purissima ed altissima; e pure Iddio genera. E così potrebbe la generazione, in quanto tale, neppure ripugnare alla spiritualità ed alla semplicità dell'anima umana (1).

Frattanto è da notare, che di tutte queste ragioni e censure non ve ne ha pure una, la quale non sia stata molto bene conosciuta e ponderata dagli Scolastici. Noi dunque considereremo da prima alquanto posatamente la loro argomentazione contro del Generazianismo, e quindi vedremo ciò, che da essi si rispondeva a quegli argomenti in contrario.

864. Il cardine della controversia fu già da noi stabilito più innanzi. Ora fa maraviglia, come si sia potuto ad un tratto asserire, avere S. Tommaso ignorato, che, giusta la dottrina del Generazianismo, il corpo procederebbe bensì dal corpo, ma l'anima dall'anima; e più, averlo egli impugnato per la sola ragione, che l'anima non può essere, come il corpo, divisa in parti (2). Se il Santo con questo argomento pretendeva di combattere il Generazianismo, doveva pure sapere, che quello fa venir fuori l'anima dall'anima. Ma come mai avrebbe potuto S. Tommaso ignorarlo, quando tutti gli scrittori prima di lui, da Apollinare e Girolamo, fino ad Alberto Magno, avevano proposta la questione precisamente in quei termini (3)?

(1) Klee, l. c. Frohschammer, Origine ecc. p. 67. e seg. 96. e seg. V. pure Oischinger, La Teologia speculativa di S. Tommaso p. 225.

(2) Oischinger, l. c.

(3) Omne genus humanum quibus animarum causetur exordiis? Utrum ex traduce, iuxta bruta animalia, ut quomodo corpus ex corpore, sic anima generetur ex anima? *S. Hieron. Epist.* 61. *ad Pammachium.*

Anzi lo stesso santo Dottore, sul fine appunto di quel capo, che si cita, produce, come errore di Apollinare l' avere voluto, che le anime fossero generate dalle anime alla maniera stessa, onde sono i corpi dai corpi (1); ed in un' altra circostanza comincia l' esame di questo punto colla medesima dichiarazione (2). Pertanto, come sopra fu detto, in due maniere si spiega la generazione dell' anima. Secondo alcuni, essa dovrebbe spuntare per la virtù plastica, operante nel seme corporeo; laddove altri, oltre questo corporeo, ammettono un seme spirituale. Contro ambedue le opinioni siffatte, discorre S. Tommaso; e la sua argomentazione, sotto brevità, è questa. Se l' anima umana, come quella dei bruti, venisse all' essere per la virtù plastica del seme corporeo, essa sarebbe altresì, come è la belluina, senza propria sussistenza. Adunque fa uopo, che la sorga, come sorgono le nature sussistenti: o cioè da una materia già esistente (da un soggetto), ovvero dal nulla. Ora la prima parte della disgiuntiva è impossibile; mercecchè se la venisse da seme corporeo, essa stessa sarebbe corpo: nè può da spirituale, perchè allora anche la natura spirituale conterrebbe una materia, per effetto di cui soggiacerebbe, nel suo essere, a mutazione, come soggiace il

Tertio quaeritur, utrum anima sit ex traduce, una ex alia, sicut quoddam genus haereticorum (gli Apollinaristi cioè) dixit. Dicebant enim, quod sicut corpus ex corpore est, ita anima ex anima. *B. Albert. M. Summa. Th. p.* 2. *q.* 72. *n.* 3.

(1) Per hoc autem excluditur error Apollinaris et sequacium eius, qui dixerunt, animas ab animabus generari sicut a corporibus corpora. *Cont. Gent. l.* 2. 56.

(2) Quidam dicebant: animam filii ex parentis anima propagari, sicut et corpus propagatur ex corpore. *Quaest. disp. De pot. q.* 3. *a.* 9.

corpo. Deve dunque spuntare dal nulla, e quindi per creazione; in quanto il venire una natura sussistente prodotta dal nulla si chiama, nel proprio senso della parola, essere creata (1). Contro la prima opinione adunque si argomenta dalla *sussistenza* dell' anima; contro la seconda, dalla sua *immaterialità*.

865. Per ponderare nelle singole sue parti quest' argomentazione, dobbiamo rivocarci al pensiero quella tesi, onde fu stabilito, che come degli accidenti, così eziandio delle parti costitutive, essenziali delle sostanze naturali, l' essere può venire enunziato, non *simpliciter*, ma solamente in maniera subordinata. Siccome, p. e., non la rotondità od il calore esiste *simpliciter*, ma sì il corpo rotondo o caldo, e la rotondità od il calore esistono solo, in quanto per loro il corpo è rotondo o caldo; allo stesso modo l' essere non compete propriamente nè alla materia, cioè all' elemento indeterminato, nè alla forma, che lo determina; ma alla natura composta di entrambe: e ciò perchè, dipendendo nel loro essere, come l' accidente dalla sostanza, così le parti costitutive della essenza l' una dall' altra, esse sono reciprocamente cause del loro esistere (n. 677.). Solamente pertanto nella unione quelle *sono;* e però di ciascuna di loro si può dire, che è, solo in relazione all' altra, e non *simpliciter*,

(1) Nulli formae non subsistenti proprie convenit fieri, sed dicuntur fieri per hoc, quod composita subsistentia fiunt. Anima autem rationalis est forma subsistens, ut supra habitum est (q. 75. a. 2.); unde sibi proprie competit esse et fieri. Et quia non potest fieri ex materia praeiacenti neque corporali, quia sic esset naturae corporeae, neque spirituali, quia sic substantiae spirituales invicem transmutarentur; necesse est dicere, quod non fiat nisi per creationem. *Summa p.* 1. *q.* 90. *a.* 2.

come si dice dell'intero. Ora ciò, che dell' *essere,* vale altresì del *farsi* o *divenire.* Quando dunque sorge una nuova sostanza nella natura, non è già nè la materia, nè la forma quella, che sorge o diviene, ma è la sostanza costituita di entrambe; e l' una e l'altra sorgono in senso relativo, come in senso relativo sono. Di quì si deriva la distinzione del *generari* o del *fieri per se* e *per accidens.* Che qualche cosa nasca *per accidens* non importa già, che la nasca per contingenza; ma importa, che la sorga non per sè, sì con relazione e dipendenza da un altro. Il moto avviene, perchè il corpo è mosso, ed avviene il caldo, perchè il corpo è riscaldato. Ora quantunque sia vero, che il principio vitale delle sostanze naturali sia, non semplice accidente od apparenza, ma principio sostanziale; esso conviene tuttavia coll'accidente in questo, che non per sè, ma solo nella materia per lui avvivata può essere e divenire; e di quì ancora si dice di lui, che è generato *per accidens.* Ciò, che sorge *simpliciter,* è il corpo vivente: la pianta, il bruto; ed il principio vitale diviene, solo in quanto questo tutto diviene e sussiste (1).

866. Si rammenti più oltre, come l'unione, che

(1) Di qui, presso S. Tommaso, innanzi alle proposizioni riferite, vanno queste altre: Cum fieri sit via ad esse, hoc modo alicui competit fieri, sicut ei competit esse. Illud autem proprie dicitur esse, quod ipsum habet esse, quasi in suo esse subsistens. Unde solae substantiae proprie et vere dicuntur entia: accidens vero non habet esse, sed eo aliquid est, et hac ratione ens dicitur; sicut albedo dicitur ens, quia ea aliquid est album. Et propter hoc dicitur in l. 7. Metaph. (c. 1.) quod accidens dicitur magis entis, quam ens. Et eadem ratio est de omnibus aliis formis non subsistentibus; et ideo nulli formae non subsistenti proprie convenit fieri etc. Si vegga intorno a questa dottrina Arist. Metaph. l. 7. (al. 6.) c. 3.

siffatti principii vitali hanno colla materia, costituisce un essere, in certa guisa, immerso e legato. Non si dà alcuna operazione del bruto, neppure nel suo apprendere, la quale appartenga all' anima solamente; ed anzi è il corpo animato quello, che sente, come l'organo vivente è quello, che apprende (n. 816.). Ora quale è l' operare, tale è l' essere. L' anima del bruto non ha essere, che nella materia e colla materia; il perchè la materia, nei viventi naturali, non si deve immaginare, coi Cartesiani, come una cosa senza vita, in cui esista, viva ed operi un altro; ma si deve concepire come un veramente vivo: non così tuttavolta, che sia vivo da sè, ma piuttosto, che sia diventato vivente, e possa ridiventare senza vita. Io, secondo ciò, posso dire con tutta verità, che la materia nella pianta è diventata un corpo vegetante: nel bruto, un senziente; ed avrei così espressa l' essenza di queste cose naturali. Ogni qual volta pertanto la produzione delle forme è significata colla espressione: *de potentia materiae educere,* ciò deve importare, che quelle sorgono nella materia, in quanto questa, per la virtù generativa, diviene quello, che potea divenire. Come il caldo sorge nel corpo, perchè il corpo potea divenire caldo; così il principio vitale nasce nella materia, perchè la materia potea divenire vivente. Ora di quì è chiaro, che a questa maniera, non può venire nella materia principio di vita diverso da quello, di cui essa materia è recettiva, o vogliamo dire ha la potenza. E questo ci riconduce alla nostra questione.

Anche della generazione umana vale, che per lei, non propriamente il corpo e neppure l' anima, sì è l' uomo quegli, che è generato; ma per questo io

non posso affermare, che anche l'anima dell'uomo venga all'essere nella maniera esposta *(per accidens)*. Siccome noi dal non avere un bruto altra attività, che l'organica, inferiamo, non avere esso altro essere, che il corporeo; così dall'essere l'uomo capace di un'attività immateriale, dobbiamo inferire, che in lui il principio dell'attività, l'anima, ottiene un essere immateriale, il quale quindi sia indipendente dal corpo, e trascenda la sfera della materia. Ora se l'anima ha un essere per sè, le si avverrà un uguale divenire o sorgere per sè, un *fieri per se;* ed il suo venire all'essere non può trovare la spiegazione, come lo trova quello delle forme naturali, nel tramutarsi dei corpi. L'anima belluina (fu testè detto) sorge, in quanto la materia diviene natura sensitiva: l'anima umana non può sorgere, in quanto la materia diventi natura pensante: a ciò quella non ha alcuna potenza. Certo anche nella generazione dell'uomo la materia diviene corpo vivente e sensitivo; ma il principio, onde diviene tale, non è fatto, come l'anima belluina, che esista solamente nella unione colla materia, siccome l'atto di questa; ma è cosiffatto, che, indipendentemente dalla materia, abbia in sè un essere ed una vita, onde la materia non è per nulla ricettiva. Il perchè diceasi tra gli Scolastici: *Anima rationalis de potentia materiae educi non potest* (1).

(1) Omnis forma, quae educitur in esse per materiae transmutationem, est forma educta de potentia materiae: hoc enim est materiam transmutari, de potentia in actum educi. Anima autem intellectiva non potest educi de potentia materiae: iam enim supra ostensum est, quod ipsa anima intellectiva excedit totum posse materiae, quum habeat aliquam operationem absque materia, ut supra ostensum est. Non igitur anima intellectiva in esse educitur per trans-

Pure si potrebbe chiedere: E per qual modo sarà con ciò, contro il Generazianismo, dimostrato, che l' uomo non può produrre, nella materia, il principio della vita a lui propria, come fanno le sostanze naturali? Siccome il bruto, quando genera, produce una forma vitale sussistente, non in sè, ma nella materia, poichè esso medesimo non ne possiede una migliore; così l' uomo produce una sussistente in sè, perchè tale è la sua. Sarebbe un' affermazione al tutto arbitraria, chi dicesse, che, nella umana generazione, sono attive le sole forze inferiori, e non tutta intera la umana natura, la quale è una.

Ma osservi di grazia il nostro lettore, come quì, per ora, non si tratta ancora di stabilire da chi sia prodotta l' anima umana: qui si cerca solo di determinare la maniera di quella produzione. Si doveva quindi solamente esaminare e ragionare quella prima proposizione di S. Tommaso; che cioè l' anima umana, avendo un essere per sè, deve avere altresì un venire all' essere, un *fieri* per sè; e però non può sorgere, che alla maniera delle nature sussistenti. Nella quistione sopra il Generazianismo, con ciò veramente viene messa da banda solo quella opinione affatto materialistica, che l' anima umana sia generata per mutazione o differenziamento di materia: essa deve venire all' essere, come vi vengono le nature sussistenti. Ciò fermato, procediamo oltre.

867. Una natura sussistente viene all' essere o da un' altra, in quanto cioè da questa è presa la materia,

mutationem materiae; et sic neque per actionem virtutis, quae est in semine. *Cont. Gent. l.* 2. *c.* 86. *o.* 3. *Cf. De pot. q.* 3. *a.* 9. *Tertia ratio est etc.*

che del nuovo sussistente sia sustrato; ovvero dal nulla. In ampio senso, si può intendere per sustrato di un sussistente anche quello, che in qualsiasi guisa è presupposto, come ragione, onde una cosa sussiste; ma, in senso stretto, sustrato si chiama solamente ciò, che passa nel nuovo sussistente, come parte costitutiva della sua essenza. È chiaro, che, nella proposizione soprascritta, si parla solo del sustrato in questo secondo senso; mercecchè quando noi diciamo, che alcuna cosa è fatta dal niente, vogliamo escludere, non già tutto quello, che dev' essere condizione o causa di quel farsi, ma solo ciò, di cui essa cosa fosse formata, e che per conseguenza si riferirebbe a lei, siccome sua cagione materiale. Dopo una tale spiegazione, non pare siavi alcun uopo di dimostrare, come una sostanza spirituale non può venire all' essere, che dal nulla. Perciocchè, essendo semplice la sua essenza, non può contenere una parte materiale, e niente può farle da sustrato nella maniera or ora dichiarata. Intanto, scontrandosi alquanti dotti di autorità, i quali, contro la comune opinione, affermavano, darsi eziandio una materia spirituale, tanto che l' angelo e l' anima umana non siano semplici; però S. Tommaso dimostra, come, checchè sia di quella tale materia spirituale, lo spirito tuttavia non può altrimenti sorgere, che dal nulla. Che esso non possa constare di materia corporea, è manifesto da sè, in quanto così sarebbe corpo. Ora posto pure, che diasi una materia spirituale, questa non potrà mai essere cosiffatta, che da uno spirito trapassi in un altro, facendosi quasi seme di un nuovo spirito. Di fatti, in questo caso, la sostanza spirituale soggiacerebbe a

mutazioni, non nel suo solo operare, ma altresì nel suo essere. E pure l' immutabilità nell' essere è richiesta, acciocchè una sostanza, capace di più alta conoscenza, sia intellettiva (n. 850.). Inoltre, per quella sentenza, lo spirito, stremato di ogni preminenza sopra la natura corporea, sarebbe agguagliato appunto ai corpi instabili e transitorii. Sendo dunque, che lo spirito o è semplice nella essenza, come la dottrina comune ed unicamente vera mantiene, o certo non contiene in sè alcuna materia mutabile; non potrà neppure essere formato da alcun sostrato, e quindi non può venire prodotto altrimenti, che dal nulla (1). E questo è concesso eziandio da quegli Scolastici, i quali nel resto ammettono una materia spirituale; e S. Bonaventura quinci dimostra ugualmente, che S. Tommaso, come l' anima non può propagarsi per generazione (2). Con ciò dunque sarebbe esclusa altresì quella sentenza, giusta la quale, nella generazione dell' uomo, si dovrebbe accoppiare al corporeo un seme spirituale; e però sarebbe pro-

(1) Ciò che S. Tommaso dice in poche parole nella *Somma* (p. 1. q. 90. a. 20.) è, in altra occasione, ampliato così: Ex hoc ergo patet quod anima rationalis exit in esse, non sicut formae aliae, quibus proprie non convenit fieri, sed dicuntur fieri, facto quodam. Sed res quae fit, proprie et per se fit. Quod autem fit, fit vel ex materia vel ex nihilo. Quod vero ex materia fit, necesse est fieri ex materia contrarietati subiecta. Generationes enim ex contrariis sunt secundum philosophum (De generat. anim. l. 1. c. 18.); unde cum anima vel omnino materiam non habeat, vel ad minus non habeat materiam contrarietati subiectam, non potest fieri ex aliquo. Unde restat, quod exeat in esse per creationem quasi ex nihilo facta. *De pot. q.* 3. *a.* 9.

(2) Actus generandi non est cuiuslibet entis completi, sed eius rei, quae habet materiam transmutabilem, ex qua potest produci. Et quia anima non habet talem materiam, non potest aliam similem producere, quamvis sit forma completa. *In l.* 2. *Dist.* 18. *a.* 2. *q.* 3.

vato, che l' anima non può venire alla esistenza, se non per un atto di vera creazione. Perciocchè dove una natura per sè sussistente sorge, non da un sustrato, ma dal nulla, ivi è propria e vera creazione. Se poi, ciò nulla ostante, i parenti possano essere autori dell' anima dei loro nati, cioè a dire se colla generazione sia collegato un somigliante atto creativo, codesta, come fu detto, è un' altra questione, della quale c' intratterremo più innanzi (1).

III.

Si giustifica l' argomentazione degli Scolastici.

868. Tra le ragioni, onde si è tentato infermare gli argomenti soprarrecati, ci si offre a ponderare primamente quella obbiezione, dalla quale si pretende, che gli antichi pigliassero le mosse del loro discorso da uno storto concetto della generazione, qualificandola per un *partimento*. Ma è poi veramente così? Quando gli Scolastici dicono, che lo spirito non può generare, perchè è semplice, e quando Ugone da S. Vittore, in modo anche più espressivo, del non

(1) Che il processo dei pensieri di S. Tommaso sia stato qui da noi fedelmente riprodotto, si potrà riconoscere ancora dal seguente tratto, nel quale egli comprende brevemente l' intera sua argomentazione: Omne quod in esse producitur, vel generatur per se aut per accidens, vel creatur. Anima autem humana non generatur per se, quia non est composita ex materia et forma, ut supra ostensum est; neque generatur per accidens: quum enim sit forma corporis, generaretur per corporis generationem, quae est ex virtute seminis, quod improbatum est. Cum ergo anima humana de novo esse incipiat (non enim est aeterna, nec praeexistit corpori, ut supra ostensum est), relinquitur, quod exeat in esse per creationem. Ostensum est autem supra, quod solus Deus potest creare. Solus igitur ipse animam humanam in esse producit. *Cont. Gent. l.* 2. *c.* 87. *n.* 1.

potere una natura semplice generare, reca per motivo il non potersi in quella fare alcuna partizione (1), gli avversarii si credono di avere molto bene ragionata la loro accusa. Ma osservi il lettore, altro essere il dire: nella generazione occorre una specie di partimento; altro il dire: la generazione consiste in un partimento. Il primo fu asserito dalla Scolastica nella generazione delle nature finite; il secondo fu da lei negato in maniera recisissima. Quando dunque, ad impugnarla, si rincalza quel punto, che ogni organismo genera precisamento in sèguito della sua unità, ciò in prima si accorda perfettamente con quella dottrina fondamentale, onde l' antica filosofia stabiliva, nè la materia, nè la forma, sì piuttosto la natura, costituita di entrambe, essere il principio dell' attività; ed inoltre viene dagli stessi Scolastici stabilito peculiarmente della generazione, come tosto vedremo. Quando poi si nota, più oltre, nella generazione la somma della cosa essere, non la materia del seme, siccome tale, ma piuttosto la produzione di un nuovo principio vitale, mediante quello; noi già sappiamo, che appunto questa tesi fu sostenuta, con molto calore, dall' antica non meno, che dalla nuova Scolastica contro l' Atomismo. E quando si aggiunge, che lo stesso seme è non tanto una parte, quanto un prodotto dell' organismo generante, non si fa che ripetere un pronunziato della Fisica aristotelica (2), il quale S. Tommaso giudicò di tanto peso, che non

(1) Simplex natura propagationem non facit, ubi ad illud, quod propagandum est, ex eo, a quo propagatur, pars sumi non potest, nisi totum transierit. *De sacram. l.* 1. *p.* 7. *c.* 30.

(2) De generat. anim. l. 1. c. 18. 19.

dubitò di trattarlo in un *Articolo* peculiare della sua *Somma Teologica* (1); e spesso vi torna sopra, in quanto quello è connesso con altre verità, le quali l' antica scuola, in sentenza dei suoi censori, dovrebbe avere allo stesso modo trasandate. Giacchè anche per questo (ci si viene a dire) la generazione non potrebbe essere un partimento, perchè l' organismo generante rimane illeso. Ora proprio questa è una delle ragioni, per le quali S. Tommaso dimostra, con Aristotele, che il seme non è una parte del corpo (2). Finalmente si nota, che sebbene negli organismi inferiori sia possibile la propagazione per partimento, quella non è per nulla vera generazione: e tanto meno è possibile, quanto un organismo si trova collocato più alto nella scala della natura. Ora questa altresì è alla lettera la dottrina di S. Tommaso. Che il seme (egli dice) non sia una parte del corpo vivente, si potrebbe mostrare anche da questo, che se fosse così, la generazione non sarebbe, che un partimento (3). Ma quantunque alcuni animali si multiplichino per la semplice divisione; questa maniera di multiplicarsi già diviene impossibile nelle specie più perfette di bruti: quanto più poi sarà nell' uomo (4)!

(1) Summa p. 1. q. 119. a. 2. e più diffusamente: In l. 2. Dist. 30. q. 2. a. 2.

(2) Ex hoc Philosophus probat (l. c.), quod sperma non fuit actu pars ante decisionem, quia eius decisio non fuisset naturalis, sed modus corruptionis cuiusdam. *De pot. q.* 3. *a.* 12. *ad* 5.

(3) Sic semen esset quasi quoddam parvum animal in actu, et generatio animalis ex animali non esset, nisi per divisionem, sicut lutum generatur ex luto, et sicut accidit in animalibus, quae decisa vivunt. *Summa l. c.*

(4) Non potest esse, quod fiat (anima humana) actu in semine deciso, quia nec etiam animae brutorum perfectorum per decisionem

869. Pare che di codesto fenomeno si parlasse molto al tempo di S. Tommaso, il quale vi torna sopra soventi volte, e che da quello si volesse spiegare la generazione nel senso del Traducianismo. Che tagliato in pezzi uno di quelli, che chiamavano *animalia annulosa,* le sue parti, ciascuna da sè, seguano a vivere, ciò avviene, si diceva, perchè, essendo l'anima, come forza vitale, diffusa per tutto il corpo, rimane divisa insieme a questo: alla stessa maniera, col seme del generante, passerà l'anima nel generato. Ma il S. Dottore risponde, che primamente quella maniera di multiplicazione è violenta; laddove, per contrario, la generazione è naturale, e non induce alcuna lesione del generante; e ciò, appunto per questo, che il seme non è ancora parte attuale del corpo ed, in conseguenza, neppure è animato (1). Si aggiunga, che le ragioni, per le quali potremmo spiegare questo fenomeno della natura, ci si offrono unicamente in bruti sommamente imperfetti. Di fatti, perciocchè i corpi di codesti bruti sono costituiti con somma uniformità; tanto che, per questo rispetto, poco si differenziano dagl' inorganici; avviene, che ciascuna delle parti separate trovi in sè quanto di organismo è

multiplicantur, prout contingit in animalibus annulosis. *Cont. Gent. l.* 2. *c.* 86. *n.* 2.

(1) Si voleva inferire così: Decisio seminis est naturalis, decisio autem animalis annulosi est contra naturam. Sed in parte animalis annulosi decisi est anima. Ergo multo magis est in semine deciso. E S. Tommaso risponde: Ex hoc ipso decisio animalis annulosi est violenta et contra naturam, quod pars decisa erat actu pars et perfecta per animam: unde per decisionem materiae anima in utraque parte remanet: quae quidem in toto erat una in actu et plures in potentia. *De pot. q.* 3. *a.* 12. *ad* 5.

richiesto alla sua esilissima attività vitale (1). Ma similmente anche il loro principio vitale non è gran fatto superiore alle forze inorganiche, e, come queste, si diffonde in tutto il corpo per maniera, che ne diviene esteso ugualmente, che il corpo (2); e quindi potrà eziandio, se non per sè, certo nella unione col corpo stesso venire spartito. Così, esempligrazia, anche il calore per sè non può spartirsi; e pure, quando il corpo calido è fatto in pezzi, con esso il calore è spartito *(divisio per accidens)* (3). E converso, i bruti perfetti, per la loro vita tanto più svariata, abbisognano di organi tra loro diversi, i quali non si trovano nelle parti separate del loro corpo. Che se queste non sono atte a sostenere il principio, questo dal canto suo, sebbene non abbia l'essere, che nella materia e colla materia, non si trova tuttavia diffuso in quella alla maniera di una forza, sicchè possa essere spartito insieme con lei. Ora nell' uomo non solo si ve-

(1) Animalia annulosa decisa vivunt, non solum quia anima est in qualibet parte corporis, sed quia anima eorum, cum sit imperfecta et paucarum actionum, requirit paucam diversitatem in partibus, quae etiam invenitur in parte decisa vivente: unde cum retineat dispositionem, per quam totum corpus est perfectibile ab anima, remanet in eo anima. Secus autem est in animalibus perfectis. *Quaest. disp. de anima a.* 10. *ad* 15. *Cf. de pot. l. c.*

(2) In animalibus, quae decisa vivunt, est una anima in actu et multae in potentia; per decisionem autem reducuntur in actum multitudinis, sicut contingit in omnibus formis, quae habent extensionem in materia. *Ibid. de spirit. creat. a.* 4. *ad* 19.

(3) Egli è chiaro, che una tale spiegazione è possibile soltanto nella sentenza degl' antichi, che cioè si dànno qualità dalla sostanza del corpo realmente distinte. Se altri ciò nega, non potrà comprendere la vita sensitiva, eziandio la più imperfetta, se non da una anima, la quale sia non pure semplice, ma ancora sussistente in sè, e quindi deve ammettere, che in una parte dell' animale spartito rimanga l' anima, e nell' altra ne venga da Dio creata una nuova.

rifica e questo e quello in un grado più alto, ma la sua anima, oltre a ciò, non è, come quella dei bruti, un semplice atto del corpo; sì possiede un essere indipendente da questo, ed in tanto separato ed immateriale. Che se quindi S. Tommaso, contro quella falsa dottrina, scrive (1), che sarebbe ridicolo se si volesse col corpo far dividere ancora la sostanza spirituale (quasi potesse in lei altresì aver luogo la *divisio per accidens*); uno dei suoi nuovi avversarii ha trovata in ciò una pruova, che, per S. Tommaso, la generazione altro non è, che un partimento!

870. Il perchè, tutto, che al presente si reca in mezzo, per fornirci un concetto migliore della generazione, era nei tempi andati notissimo; quella dottrina, che notantemente s' impugna, la generazione cioè consistere in un partimento, era tenuta per così erronea, che, per rigettare una sentenza, bastava vederla feconda di una tale illazione. Ma se la generazione non consiste in un partimento, non segue di quì, che la non sia legata con una specie di partimento. O non è proprio del generato l' essere formato del generante, mentre quello, che sorge in altra guisa, o viene da altre cose, o è prodotto dal nulla? Di qui domanda S. Tommaso: Se il seme non appartiene alla sostanza del generante, come si potrà dire universalmente, che i figli sono generati dalla sostanza dei parenti? E risponde, che il seme non è propriamente una parte del generante; ma primamente la virtù plastica, che ne determina la natura, è tuttavia in esso prodotta dal generante; di poi, il seme

(1) Cont. Gent. l. 2. c. 86.

è formato dalla sostanza alimentare, e precisamente poscia che questa lo ebbe già, per le forze vitali, così cangiato, che avrebbe potuto trapassare nella sua sostanza (1). Ora in quanto ciò basta, perchè il seme sia considerato come cosa appartenente al generante, in tanto può la sua separazione chiamarsi ancora partimento. Quando dunque si scontrano di siffatte espressioni presso gli Scolastici, esse per fermo, nel conserto della loro dottrina, non si debbono spiegare altrimenti, che come testè fu detto. Che se anche qui si voglia trovare un abuso di linguaggio, dovremo allo stesso titolo essere biasimati noi, i quali di tutto che è generato, diciamo, che procede dalla sostanza del generante. Perciocchè così vogliamo certamente non pure significare, che quel generato ebbe la sua origine per l'attività del generante; ma vogliamo significare ancora, che qualche cosa appartenente a questo trapassò a quello. E così distinguiamo chi genera da chi forma, il quale deve cercare fuori di sè la materia del suo lavoro, ed ambedue dal Creatore, il quale produce le nature, cui reca all'essere, non

(1) Generatio est de substantia generantis in animalibus et plantis, in quantum semen habet virtutem ex forma generantis, et in quantum est in potentia ad substantiam ipsius. *Summa l. c.*

V. De pot. q. 3. a. 12. ad 10, dove questa medesima obbiezione è ponderata, dopo tuttavia di aver dichiarato: Semen non deciditur ab eo, quod fuit actu pars, sed quod fuit superfluum ultimae digestionis, quod nondum erat ultima assimilatione (substantiae vivae) assimilatum. Nulla autem corporis pars est actu per animam perfecta, nisi sit ultima assimilatione assimilata: unde semen ante decisionem nondum erat perfectum per animam, ita quod anima esset forma eius; erat tamen ibi aliqua virtus, secundum quam iam per actionem animae erat alteratum et deductum ad dispositionem propinquam ultimae assimilationi: unde et postquam decisum est, non est ibi anima, sed aliqua virtus animae.

da altro, ma dal nulla; e così per la sua potenza è il totale autore del loro essere.

871. Nella sua Opera principale, la *Summa Theologica,* S. Tommaso esamina le questioni, che si riferiscono alla origine dell' anima, e le risolve nell' ordine medesimo, onde noi le abbiamo quì recate. Ma più innanzi, trattando dell' attività effettiva delle creature, muove questo medesimo dubbio, che quì abbiamo per le mani; se cioè la virtù generativa dell' uomo si possa distendere fino all' anima; e mette in opera anche altre ragioni contro il Traducianismo. Più sopra cioè, dal considerare la natura dell' anima umana e le sue attinenze col corpo, e dall' avere quella la propria sua sussistenza, ne inferiva, che dovesse avere altresì la propria sua origine, e non potesse venire all' essere, come quelle anime, le quali, altro non essendo, che l' atto od il fondamento vitale di un corpo vivente, sorgono pel differenziamento della materia. Ma quì richiama la nostra attenzione, da una parte sopra la qualità della *virtù generante,* e dall' altra sopra la perfezione dell' anima, per quindi farci inferire, che una siffatta anima non può essere effetto di siffatte forze. Quella virtù plastica, la quale organa la materia, e, dopo averla attamente organata, è cagione del suo avvivamento, è una proprietà inerente alla materia; e quindi non può mai essere cagione di una vita, la quale non sia, come è la forza stessa, circoscritta alla materia. Ora l' anima umana è principio non pure della vita corporea, ma eziandio della intellettuale; e però è impossibile, che la sia effetto di quella virtù plastica generante. Senza dubbio, questa virtù si deriva dall' anima, come dal principio di

qualsiasi attività del generante; e quindi è questi, che pel seme effettua la generazione (n. 744.); ma l'anima dell'uomo ha una doppia attività: una organica, cioè legata agli organi; l'altra spirituale, che dimora e si esercita nella sua sostanza immateriale, e che presuppone la prima, solo come una semplice condizione. Sendo pertanto la generazione un' operazione organica, non può produrre nulla d' immateriale; talmente che all' uomo il divenire cagione di una vita spirituale, per mezzo degli organi generativi, non può venir fatto meglio, che il pensare coi sensi, od il vedere colle dita (1).

872. Questo è il luogo, cui il Frohschammer si ha scelto, per giustificare la sua teorica contro di S. Tommoso (2). Qui si tratta (dice egli) non di forza materiale *(virtus, quae est in materia)*, la quale alla fine non potrebb' essere, che chimica; ma si tratta di forza vitale dell' uomo: e quindi dello spirito si afferma, che, nella generazione, mediante il seme per

(1) L' Angelico si esprime così: Impossibile est, virtutem activam, quae est in materia, extendere suam actionem ad producendum immaterialem effectum. Manifestum est autem, quod principium intellectivum in homine est principium transcendens materiam; habet enim operationem, in qua non communicat corpus. Et ideo impossibile est, quod virtus, quae est in semine, sit productiva intellectivi principii. Similiter etiam quia virtus, quae est in semine, agit in virtute animae generantis secundum quod anima generantis, est actus corporis utens ipso corpore in sua operatione, in operatione autem intellectus non communicat corpus; ideo virtus intellectivi principii, prout intellectivum est, non potest a semine provenire. *S. p.* 1. *q.* 118. *a.*

Così le comuni edizioni. Altri leggono: *Non potest ad semen pervenire*, il che certamente consuona meglio col contesto, contenendo la cagione del *non potest a semine provenire*.

(2) l. c. p. 98. e segg.

lui dotato della propria virtù, rende possibile un nuovo corpo, ed al tempo stesso, sopra questo organismo materiale, evoca fuori, a maniera di creazione, anche una nuova anima. E perciocchè lo stesso S. Tommaso riconosce, che la virtù generativa procede dallo spirito, come dal principio del corpo, non ha alcun diritto di negare, che esso spirito, benchè inconsapevole, possa essere, allo stesso tempo, attivo eziandio in un'altra maniera; val quanto dire per una secondaria virtù creativa.

Ma per ciò, che riguarda primamente la forza materiale, noi sappiamo, che S. Tommaso per *virtus, quae est in semine,* intende, non già una forza chimica o fisica, ma piuttosto un principio plastico; e però la chiama ancora comunemente *virtus formativa:* il che si può raccogliere eziandio da questo stesso luogo, nel quale si dice, che quella forza procede dall' anima del generante. Si aggiunga, che S. Tommaso, nell'articolo immediato innanzi a questo, ne parla largamente, e ci richiama altresì alla memoria la nota dottrina, che le forze elementari, nell' organamento del corpo, operano a servigio di quel principio plastico, e per conseguenza della stessa anima, dalla quale quello è pullulato (1). Che una siffatta virtù organatrice si trovi nel seme di tutte le nature, che si propagano, e che, la mercè di quella, sotto l' influsso delle forze dei cieli, la materia sia avvivata, e

(1) Virtus illa activa, quae est in semine, ex anima generantis derivata, est quasi quaedam motio ipsius animae generantis..... Calidum autem elementare se habet instrumentaliter ad virtutem animae (intellige: generativam), sicut etiam ad virtutem nutritivam. l. c. a. 1. ad 3. De pot. q. 3 a. 11. ad 9.

con ciò l' anima venga prodotta; codesto era universalmente ricevuto dagli Scolastici: e noi alla fine del paragrafo, sopra la generazione delle sostanze naturali, abbiamo recate le ragioni, per le quali essi giudicavano doversi spiegare in questa maniera la propagazione, non pure delle piante, sì dei bruti eziandio. Ma volendo alcuni filosofi, che le anime umane venissero all' essere nel modo medesimo, S. Tommaso si fa quì ad impugnare questo Traducianismo da Materialisti. Il perchè egli non volea dimostrare altro, se che non quello, che pretende eziandio il Frohschammer; cioè, oltre alla fecondazione, che rende possibile il costituirsi del corpo, si debba dare un atto, superiore a tutta la materia, pel quale l' anima sia posta in essere.

873. Nondimeno S. Tommaso passò a questa conchiusione dopo, che ebbe ripetuto in breve l' argomento innanzi esposto, il quale si crede il Frohschammer di potere ancora invalidare colle sue note in contrario. Ma quando il S. Dottore dice quì, che l' anima perchè ha un proprio essere, deve altresì avere una propria origine, noi abbiamo veduto, come con ciò non si è già affermato, che essa debba venire all' essere o senza o fuori del corpo; ma si volle dire, che vi deve venire come una natura sussistente, e non come le forme non sussistenti delle sostanze naturali. Questo poi si affermava, perchè tra lei e l' anima belluina corre quella differenza, la quale lo stesso Frohschammer, scrivendo contro somiglianti opinioni naturalistiche, descriveva giustamente così: « L' anima belluina non è nel proprio senso una sostanza, ma è tuttavia un' *attualità*, » e precisamente, com' egli

dice altrove con Aristotele, « è l'attualità di un corpo vivente. » Quando dunque le anime belluine sorgono, non vengono poste in essere nuove sostanze; ma sono nuove attualità, tendenze e forme, le quali, per non essere sostanze, possono di nuovo passare e sparire. Ma le anime umane sono non pure attualità, ma sostanze, nè hanno nella sola materia la loro consistenza e sussistenza (1). Ora di quì appunto inferisce S. Tommaso, che l'anima umana, come è indipendente dal corpo nel suo essere, così è eziandio nel suo venire all'essere. Essa è bensì nel corpo, come in suo naturale soggetto, ma senza per questo avere in quello, quanto all'essere, la sua sussistenza; e similmente viene alla esistenza nel corpo, ma senza avere in quello, quanto al venire alla esistenza, la sua sussistenza. Essa pertanto non può sorgere per l'attività delle forze naturali, le quali producono solamente una vita, quale è la loro, sostenuta e contenuta dalla materia; ma deve venire all'essere per un' azione, che trascenda ogni cosa materiale. Che se poi S. Tommaso chiama creatrice quest' azione, raffermando che l'anima, come sostanza immateriale, non può essere generata, queste non sono asserzioni arbitrarie; ma già innanzi ben dimostrate, qui vengono ripetute; ed alle quali, nel resto, lo stesso Frohschammer, se le avesse ben concepite, avrebbe dato il suo suffragio. Perciocchè con questo, come si fa manifesto dalle ragioni più innanzi esposte, si ribatte solo quella opinione, che fa nascere l'anima da un seme spirituale, come il corpo nasce da un corporeo, per potere alla fine conchiudere

(1) L. c. pp. 112, 113.

quello, che si vuole dallo stesso Frohschammer; che cioè l'anima entra nella vita per un atto creativo.

Vero è, che egli vuole, allo stesso tempo, quest'atto sia tuttavia riguardato, come una vera generazione, in quanto non pure è congiunto alla generazione corporea, ma ha ancora nella materia il suo sustrato ed il suo mezzo. Noi nondimeno abbiamo già fatto notare, potere alcuna cosa dirsi sustrato in sensi molto diversi. L'anima umana ha nella materia il suo sustrato, come s'intende da sè, primieramente non già come un corpo, il quale viene formato dalla materia; ma neppure secondamente, come la vita di un corpo, la quale sia sostenuta dalla materia, tanto che abbia per quella la sua sussistenza. L'anima umana ha nella materia un sustrato, in quanto essa anima la determina, facendola divenire corpo umano, col quale altresì si unisce ed opera; così nondimeno, che essa lo innalzi bensì al proprio essere, e però appunto gli conferisce, come a corpo umano, la propria attività: ma pure sussistendo essa in quel medesimo suo essere, non dipende dal corpo nè nel venire alla esistenza, nè nel rimanervi. Ora sebbene il Frohschammer chiami il materiale, nella generazione, sustrato dell'intera vita umana; non deve tuttavia aver voluto dire, che lo spirito umano sia sostenuto da questo sustrato, non altrimenti da quello che sono le anime belluine dal loro; mercecchè, in questo caso, anche lo spirito avrebbe nella materia la sua consistenza e sussistenza, e sarebbe solo un'attualità del corpo, non una sostanza spirituale. Egli dunque potè solamente voler dire ciò, che anche nella dottrina dell'antichità, con somma precisione, fu riconosciuto; che cioè

l' anima umana viene all'essere nel corpo e col corpo: perocchè, quantunque sostanza spirituale, è nondimeno il principio determinante (formale) del medesimo corpo. Pertanto intorno alla qualità dell' atto, pel quale l'anima umana dev' essere tratta alla vita, non occorre alcuna disparità di opinione: per gli Scolastici non meno, che pel Frohschammer, dev' essere un atto, pel quale è prodotta dal nulla una sostanza spirituale, ma in un sustrato, con cui questa si congiunga in una natura vivente. La differenza consiste in questo, che il Frohschammer attribuisce questo atto creativo alla umana natura (1); la Scolastica lo attribuiva a Dio. Il perchè egli avrebbe dovuto, per difendere contro l' antichità la sua teorica, rivolgere la sua attenzione a quella dottrina scolastica, nella quale si dimostra, che un atto, pel quale viene all' essere una natura, sussistente in sè, dal nulla, e sia pure che in un sustrato, trascende le forze degli esseri creati. Negli articoli, cui egli prende a confutare, si dimostra quello, che egli medesimo afferma; val quanto dire, contro il Traducianismo materialistico, che lo spirito umano non è generato, come l' anima belluina, pel differenziamento della materia; e contro lo spiritualistico, che essa non è da una materia spirituale. Il primo fu inferito dalla sostanzialità, il secondo dalla semplicità dello spirito stesso; e solo quando era stato stabilito, che l' anima umana viene alla esistenza per un atto creativo, si passò all' ar-

(1) Ecco le precise sue parole « La generazione è un atto creativo della umana natura, è una creazione dal nulla, per la secondaria potenza creatrice del genere, attribuita da Dio all' umana natura. » L. c. p. 81.

gomento, che in nessuna natura creata può darsi una potenza a creare, nè primaria, nè secondaria. Quando altri qualifica, come fa il Frohschammer, la generazione per creazione, allora non ha uopo veramente di stancarsi a mostrare, che quella non ripugna alla semplicità dello spirito; ma gli corre ben l'obbligo di farci vedere, con buoni argomenti, come quella si possa altresì comporre coll' essere finito della creatura.

874. Ma forse non ci ha il Frohschammer forniti codesti argomenti? Egli mostra da prima, che, in ogni generazione, anche in quella delle sostanze naturali, è acchiusa una produzione dal nulla; ed in questo piuttosto pare, che sia a cercare la differenza della sua dottrina da quella dell' antichità. Ora quando ciò sia provato, egli può molto bene conchiudere, che se una siffatta potenza creativa secondaria alberga, come un fatto, in tutta la natura, non vi sarà alcun motivo di negarla all' uomo.

Ma per quello, che concerne la diversità tra le due dottrine, essa consiste solamente nelle parole; ed appunto per questo, non può aver luogo la conchiusione intorno all' analogia tra le sostanze naturali e l' uomo. « In ogni generazione, al dire del Frohschammer, deve darsi quella creazione, perchè « solamente la materia è presa prima dal generante, e poscia dalla natura; ma la potenza vitale immanente è qualche cosa di affatto nuovo, prodotto dal generante, e che nella universa natura fino a quel punto non esisteva; e però è surto di nuovo (1). » Ora noi sappiamo, che l'antichità non pure insegnò proprio questo, e lo ribadì ben forte; ma aggiunse altresì, che le forme

(1) L. c. p. 68.

delle sostanze naturali, *in quanto* compete loro un essere ed un farsi, in tanto eziandio sorgevano dal nulla. Ma perciocchè l'*essere* ed il *farsi* si enuncia propriamente non delle forme, sì del tutto, della sostanza cioè, la quale è sempre fatta da un'altra sostanza, si giudicò con ragione, che, nella generazione delle sostanze naturali, avesse luogo un'attività non creativa, ma immutativa (n. 448). Che se altri volesse insistere, che dovunque viene fuori qualche cosa dal niente, ivi è creazione; e quindi nella generazione, *per questo,* che viene fuori dal niente, non un sussistente, ma solo quella maniera di forme, si debba riconoscervi una creazione *secondaria,* noi non vorremmo troppo contendere sopra questa denominazione; ma costui dovrebbe allora anche concedere, che la creazione, onde l'anima umana, la quale è sostanza, viene alla esistenza, cessa di essere secondaria, e per conseguenza non è contenuta nella potenza generativa dei parenti.

Benchè nell'antichità non mancassero filosofi, i quali attribuissero all'azione creatrice di Dio il sorgere di tutte le forme, appunto perchè, in qualche senso, sono dal nulla; tuttavia, come abbiamo veduto, la massima parte degli Scolastici professò la sentenza opposta. Perciocchè, si diceva, anche gli accidenti, molti di loro almeno, sono realità, ed anche quando un corpo diviene caldo ed uno spirito comincia a pensare, sorgono forme reali, in virtù di cui un già esistente è immutato. Si concepisce pertanto molto bene, che l'attività della natura, recata alla sua massima intensità, nella generazione, produca eziandio sustanziali mutamenti, e quindi forme sustanziali, rendendo

la materia, da inanimata, vegetante o sensitiva (n. 750). Per questa facoltà adunque di mutare ciò, che già esiste, le creature entrano a parte, alla loro maniera, della divina potenza di produrre esseri nuovi: nel che si può riscontrare un' analogia colla virtù creatrice, quando così almeno forme non sussistenti sono tratte dal nulla; ma il produrre dal nulla forme sussistenti, il creare, nel pieno e proprio senso della parola, ciò è serbato alla onnipotenza divina. Il Frohschammer non vorrà obbiettare, che, per questa dottrina, è affermata una troppo grande distanza tra il sussistente ed il non sussistente; mercecchè per indicare appunto questa distanza, egli ha scritto con verità e giustezza, che l'anima belluina (e vuol dire la perfettissima delle forme sustanziali non sussistenti), a rispetto dell' anima umana, è come un' ombra fugace verso una figura permanente (1). Che se è così, come e perchè vorremo stupirci, se, per le forze della natura creata, sorgano bensì le anime belluine, ma non le umane?

875. Certo si opporrà, che, appunto per essere l' uomo collocato tanto al di sopra dei bruti, per la sua anima intellettiva, deve altresì la virtù generante essere in lui così perfetta, che raggiunga la creazione dello spirito sussistente. Ma non conviene dimenticare, che quì non occorre ombra di analogia. Sono bene nella natura precisamente le forme quello, che vi ha di più perfetto, siccome ciò, da cui procede ogni azione ed ogni vita. Ciò nulla ostante, la natura, con tutta quella sua inesauribile potenza generatrice, per la quale mette in essere forme innumerevoli, quanto che svariatissime e perfettissime, non potrebbe pro-

(1) L. c. p. 112.

durre dal nulla un granello di sabbia. Ora questo non può originarsi dall' essere, in generale, le materie elementari qualche cosa di più perfetto, che la vita, la quale esse ricevono nelle formazioni più nobili della natura: questo deve avere la sua ragione in quella sola prerogativa, che, sopra quei principii vitali, posseggono: la prerogativa, cioè di sussistere in sè, e quindi di accogliere quei principii stessi e di sostenerli. Di quì, considerando noi il sussistente ed il non sussistente, per rispetto alla potenza di produrli, non possiamo paragonarli tra loro, come il più ed il meno; ma piuttosto dobbiamo riguardarli come cose al tutto disparate. Noi dunque diciamo bene: Se la pianta può produrre nella materia un principio di vegetazione, perchè non potrà ancora il bruto produrre nella materia un' anima belluina? ma non possiamo in alcun modo dire: Se la natura produce dal nulla nella materia il tanto perfetto principio vitale del lione, per qual ragione non potrà ancora produrre dal nulla un granello di sabbia? Ed allo stesso modo non dobbiamo conchiudere: come il lione genera un' anima di lione, così deve eziandio l' uomo potere generare un' anima umana; e non dobbiamo, perchè l' anima umana, non comecchessia, ma precisamente si distingue dalla belluina in questo, che sussiste in sè; e però, colle perfezioni delle forme, ottiene ancora quella prerogativa, onde la materia non può essere oggetto di potenza generante.

E tanto basti per ora di ciò; poichè, dovendo nel seguente Trattato parlare della Creazione, torneremo sopra la questione presente, e mostreremo per quale maniera la dottrina di Fede, che solo Dio crea, sia

*

stata dall' antichità ravvicinata alla specolazione razionale.

876. Continuandoci ora nell' esame delle obbiezioni, onde si vorrebbe infermare l' argomento, recato contro del Generazianismo, egli è chiaro, dal già ragionato, opporsi a torto: L'anima belluina è semplice, e nondimeno viene generata. Perciocchè, in quell' argomento, dalla semplicità dello spirito, s' inferisce solo, che esso non può, come il corpo, spuntare da un seme spirituale; ma che non possa essere generato come l' anima belluina, ciò si deduce dalla sua sussistenza. Tuttavia si ricorre ancora alla generazione divina. La natura del Padre (si dice) è semplice, ed il Figlio, come il Padre, è sussistente in sè stesso; e nondimeno il Figlio è generato dalla sostanza del Padre.

Finchè altri sostenitori del Generazianismo mossero questa obbiezione, non ci era da prenderne maraviglia: quantunque si potrebbe domandare, per quale ragione non tocchino la risposta, che a quella fu già data da un pezzo; ma ben dee recare maraviglia, che il Froschammer, a puntellare la generazione delle anime umane, parli tanto e tanto spesso della generazione divina, senza tuttavia spiegarci mai come avvenga, che *generazione,* siccome egli pretende, sia *creazione* (e, trattandosi di Dio, non certo creazione *secondaria*), quando pur noi, conformandoci appunto alla dottrina rivelata, a cui egli si appoggia, confessiamo non solamente, che il Padre genera il Figlio; ma eziandio, che esso Figlio è *non creatus, sed genitus.* Ma non vogliamo troppo incalzare questo punto, per tema di provocare il Frohschammer a nuove e

maggiori ire, quasi lo volessimo accusare eziandio di Arianesimo: quando pur noi con questa nota non mirammo ad altro, che a fare intendere, come non si scambiano impunemente i concetti: quelli specialmente, dai quali dipende la soluzione di tante e tanto profonde quistioni. Nel resto, per qual modo la generazione sia a distinguere dalla creazione, ciò viene sempre meglio chiarito dal considerare appunto la generazione divina.

Noi abbiamo più sopra (n. 870.) distinto il formare, il generare ed il creare; ed, a tenore di ciò la Fede cristiana professa, che il Figliuolo non è stato formato da qualche cosa, che esistesse fuori di Dio, e che neppure è stato prodotto dal nulla o creato; ma sì veramente è stato generato dal seno, cioè dalla sostanza del Padre. Per contrario il mondo non è stato formato da una materia preesistente, nè è proceduto dalla sostanza di Dio, ma è stato creato dal nulla.

877. Ora si potrebbe opporre, che eziandio il concetto della generazione, quale fu stabilito dalla Scolastica con Aristotele, mal si potrebbe trasferire alla processione divina. Di fatti, secondo quello, la generazione è un' attività *immutativa,* colla quale, oltre a ciò, va accoppiata un certo *partimento.* Ora in Dio, nel quale non può pensarsi nè immutazione nè partimento, ha luogo tuttavia una generazione; e però dall' essere semplice lo spirito e nella sua essenza immutabile, non si può inferire, che sia incapace di generare.

In questa maniera precisa sogliono gli Scolastici stessi proporre una tale obbiezione; e, per risolverla, osservano, che veramente, nell' uso della parola *ge-*

nerazione, ha luogo qualche instabilità. Quando la generazione e la corruzione vengono, con Aristotele, determinate, come le due specie di qualsiasi mutamento, il concetto, sotto un riguardo, è molto allargato, sotto un altro viene ristretto. Esso è allargato, stantechè, in tal modo, anche delle cose inanimate, e dei medesimi meri accidenti, si può dire, che sono generati; ed al medesimo tempo viene ristretto, in quanto non può essere applicato, che alle cose le quali, nel loro essere e nei loro fenomeni sono mutabili. Ma se la voce generazione si prende nel senso comune, secondo l' uso del linguaggio, essa significherà solo l' origine di una sostanza vivente; e quantunque, nella natura, questa origine sia sempre il sustanziale immutamento di un già sussistente, e però, quando si parla di generazioni naturali, possono queste essere ricondotte al concetto di mutamento; si può tuttavia prescindere da ciò, e considerare la generazione in sè, come l' origine di un vivente da un vivente. Ma alla generazione, in quanto tale, è assolutamente essenziale, che il generato proceda, non dalla semplice attività od efficienza, ma dalla sostanza del generante, e che siagli somigliante nella natura. Tenendo salda questa pura essenza della generazione, essa potrà essere, nel pieno e verissimo senso della parola, applicata alla origine della seconda delle divine Persone. Perciocchè il Figlio è generato, non come le sostanze naturali, da qualche cosa, che in alcun modo appartenga al generante, ma dalla propriissima sostanza del Padre; ed esso Figlio non ha una qualsiasi somiglianza di natura col Padre, ma ha comune con lui una natura numericamente la

stessa. E così si dà, fuori di ogni dubbio, una vera generazione, senza qualsivoglia partimento o mutazione (1).

Ma si potrebbe forse dedurre di quì alcuna cosa in favore del Generazianismo? Si dice, che, nella generazione umana, l'anima come conferisce la forza organica alla materia, onde si forma il corpo, così ancora si partecipa, a maniera viva, secondo la sua natura spirituale. Pure questa partecipazione dovrebbe essere tale, che, per effetto di lei, sorgesse nel corporeo una nuova sostanza spirituale; veduto, che l'anima dell'uomo non può parteciparsi per guisa, che la sua propria sostanza trapassi nel generato, e per la generazione cominci ad esistere in più individui, come la essenza divina sussiste in più Persone. Ma essa neppure può, come le sostanze naturali, precidere alcuna cosa di sè (chiamisi seme o comunque altro si voglia), che, congiungendosi, come un elemento spirituale, colla materia corporea, svolga di sè

(1) Nomine generationis duplicitur utimur. Uno modo communiter ad omnia generabilia et corruptibilia, et sic generatio nihil aliud est, quam mutatio de non esse ad esse (Veggasi la spiegazione di questo detto n. 740.). Alio modo proprie in viventibus, et sic generatio significat originem alicuius viventis a principio vivente coniuncto, et haec proprie dicitur nativitas. Non tamen omne huiusmodi dicitur genitum, sed proprie quod procedit secundum rationem similitudinis..... in natura eiusdem speciei; sicut homo procedit ab homine et equus ab equo. In viventibus autem, quae de potentia in actum vitae procedunt, sicut sunt homines et animalia, generatio utramque generationem includit. Si autem sit aliquod vivens, cuius vita non exeat de potentia in actum, processio, si qua in tali viventi invenitur, excludit omnino primam rationem generationis; sed potest habere generationem, quae est propria viventium. Sic igitur processio Verbi in divinis habet rationem generationis, procedit enim per modum intelligibilis actionis, quae est operatio vitae et a principio conluncto et secundum rationem similitudinis. *S. Thom. S. p.* 1. *q.* 27. *a.* 2.

una nuova anima; stantechè la sostanza spirituale nè può, come generante, contenere quella tale materia, cui poscia separi da sè, nè può, come generato, esplicarsi da un siffatto elemento materiale (1). Che se essa nè può, come il Dio Padre, comunicare tutta la sua sostanza, nè può, come le cose naturali, comunicare una qualche cosa in loro contenuta, in che consisterebbe dunque quella partecipazione viva di sè, della quale si parla, se non nel divenire, per la propria attività, cagione unica della origine di una nuova anima? Ma codesto significa nè più nè meno, che chiamare alla esistenza per creazione questa nuova anima. Ha dunque il Frohschammer più rettamente giudicato, quando ha detto, che se l'anima del generato deve essere posta dal generante, ciò non potrà altrimenti essere, che per creazione. Ma appunto per questo ei non avrebbe dovuto avere ricorso alla generazione divina; perciocchè questa è ancora più rimota dalla creazione, che non è la generazione delle sostanze naturali.

Lo spirito pertanto non può generare, come genera la natura, perchè è semplice, e, nella sua sostanza, immutabile; nè può come genera Iddio, perchè la sua sostanza non può esistere in distinte per-

(1) Di qui risponde S. Tommaso alla obbiezione: Anima rationalis costituta est inter Deum et res corporales media.... Sed in Deo generatio invenitur, similiter in rebus corporalibus. Ergo et anima, quae est media, per generationem producitur.

In solo Deo potest esse una natura in pluribus suppositis; et ideo ibi solummodo potest esse generatio sine imperfectione mutationis et divisionis: unde nobiliores creaturae, quae sunt indivisibiles nec substantialiter transmutantur, sicut anima rationalis et Angelus, non generantur; sed inferiores creaturae, quae sunt divisibiles et corruptibiles. *Quaest. disp. de pot. q.* 3. *a.* 9. *ad* 27.

sone. Ma per questo non si deve dire, che lo spirito sia da meno che la natura: a lui è molto meglio il non potere generare, che farlo come lo fa la natura; ed, oltre a ciò, nella spirituale sua vita immanente, ottiene, verso la generazione e spirazione divina, un'analogia, senza paragone, più perfetta di quella, che compete alla natura, per la sua inferiore, perchè esterna propagazione (1).

IV.

Esame degli argomenti recati per la generazione delle anime.

878. Dalle ragioni, onde si vorrebbe invalidare l'argomento per la creazione delle anime umane, volgiamoci a quelle, che furono prodotte per la loro generazione. Intorno alle quali è notevole, che esse furono dagli Scolastici, e già in parte erano state da S. Agostino, ponderate, e giudicate di nessun valore. Quando dunque si argomenta dalla natura, alla quale l'uomo, per la sua parte sensitiva, appartiene, e si vuole inferire, per analogia alla generazione di quella, si ripete una obbiezione, la quale gli Scolastici avevano eziandio rafforzata di parecchie osservazioni. Da per tutto noi vediamo, nella natura, svolgersi dal seme l'intera sostanza, dalle parti menome, fino alle perfettissime; come dunque non dovrebbe eziandio il seme umano contenere in potenza tutto quello, che alla umana natura si appartiene (2)? E tanto più

(1) Intorno a ciò molto ampiamente S. Thom. Cont. Gent. l. 4. c. 11.

(2) In omnibus, quae generantur ex semine, omnes partes rei generatae simul comprehenduntur virtute in semine, licet actu non

dovremmo ammettere, che ciò siagli impartito nella generazione, quanto che l'anima, siccome principio che è di ogni attività, è quella, che, sebbene col corpo, pure pel corpo, genera; conciossiachè appartenga alla essenza della generazione, che il generato sia nella natura somigliante al generante (1). In fine, se si deve tenere ferma l'unità nell'essere e nella natura dell'uomo, la sua produzione non si potrà dividere tra due principii; mercecchè ogni principio produttivo pone un essere. E pertanto se il corpo procede dal generante, e l'anima da Dio, quello avrà il proprio suo essere e questa il suo, sicchè, per la unione di entrambi, non può sorgere altra unità, salvo la così detta *formale*. La reale unità dell'essere presuppone una somigliante unità del farsi, e per conseguenza della attività produttrice (2).

879. Ora, per valutare coteste ragioni, non è a negare, che la osservazione della natura ci potrebbe indurre a giudicare, la generazione dell'uomo non essere diversa da quella delle sostanze naturali; finchè tuttavia non si trovasse, nella propria condizione dell'uomo, alcun motivo, che a quel giudizio contrastasse. Ma noi, per una più profonda considerazione,

appareant, sicut videmus in tritico aut in quolibet alio semine, quod herba et culmus et internodia et fructus et aristae virtute comprehenduntur in primo semine, et postea protenditur semen et dilatatur quadam consequentia naturali ad perfectionem, non assumens aliquid extrinsecum. Constat autem, animam esse partem hominis. In semine igitur hominis virtute continetur anima humana; non autem ex aliqua exteriori causa principium sumit. *S. Thom. Cont. Gent. l.* 2. *c.* 88. *n.* 8.

(1) S. Bonav. l. c. n. 4. Cf. S. Thom. Cont. Gent. l. c. n. 4. De pot. q. 3. a. 9. u. 5. 6.

(2) S. Thom. Cont. Gent. l. c. n. 3. Cf. De pot. l. c. n. 21. 22.

scorgiamo non solo, che quella medesimezza, nella maniera di propagarsi, è impossibile; sì eziandio, che la diversità costituita in quella, lungi dal turbare l'armonia degli esseri, è anzi maravigliosamente appropriata all'ordine universale delle cose. L'anima dell'uomo non può venire all'essere per generazione, ma può solamente per creazione divina, perchè è spirito; ora per questo eziandio la totale analogia, tra l'uomo e le sostanze naturali, viene ad essere rimossa. Perciocchè, per quella proprietà della sua anima, l'uomo viene innalzato, sopra la sfera delle semplici sostanze naturali, ad un grado più eccelso, nel quale appartiene, in un medesimo, al mondo degli spiriti ed al regno della natura. Egli è sintesi di spirito e di natura; e se questa sua essenza sintetica quasi trapela per tutto, perchè non dovrebbe manifestarsi altresì nella sua origine? Ma soprattutto dobbiamo qui tener l'occhio alla sua durazione. L'uomo, come le sostanze naturali, soggiace alla morte; tuttavia ei muore nel corpo, non già nell'anima; e però non ci dobbiamo stupire, se eziandio nel suo venire all'essere, quanto al corpo, si agguagli ai bruti: agli angeli, quanto all'anima. Le forze generanti della natura non possono produrre, se non quello, cui le sue forze distruggenti possono annientare. Se non che, la cosa va ponderata ancora per rispetto a Dio. Tutto ciò, che è, deve essere ricondotto a Dio autore di tutto; ora la natura raggiunge questo fine mediatamente, in quanto nell'uomo incede disposata allo spirito; ma lo spirito è sortito ad immediato commercio con Dio. Non è dunque maraviglia se eziandio per rispetto all'essere, l'uomo, in quanto appartiene alla natura,

lo riceva da Dio mediatamente per le forze generanti di essa natura; ma, in quanto è spirito, lo riceva immediatamente da Dio (1).

880. Nè è guari malagevole rispondere a quelle speciali osservazioni, colle quali si rincalza l'obbiezione, tolta dall'analogia colle sostanze naturali. Noi vediamo, senza dubbio, nella natura, dal semplice seme esplicarsi tutta la sostanza vivente, fino alle perfettissime sue parti; ma eziando il perfettissimo della natura, la sensività, trae seco l'impronta del materiale: laddove quello, onde l'uomo ottiene la perfezione a lui propria, entra in un ordine affatto diverso di cose; e perchè dunque col materiale, da cui germoglia il corpo, non si dovrebbe accoppiare un elemento di più nobile origine? (2). È bensì giusto, che l'anima sia quella, la quale, pel corpo, generi, e che, secondo lei altresì, la natura del generato debba essere determinata; nè per altra ragione la virtù plastica, che forma l'embrione umano, è cosiffatta, che ne emerga un corpo, capace di quella tanto più eletta vita sensitiva, che si addice all'uomo. Ma se l'anima non produce eziandio il principio animatore di un tal corpo, ciò non si deriva dall'essere in lei difettiva la virtù generante: ciò ha la sua cagione nel non essere quel principio, lo spirito, in alcun modo generabile (3).

(1) Cf. S. Thom. Cont. Gent. l. 2. c. 87. n. 3. S. Bonav. l. c.

(2) Sciendum est, in semine (rerum naturalium) virtute contineri omnia illa, quae virtutem corpoream non excedunt sicut foenum, culmum, internodia et similia: ex quo concludi non potest, quod id hominis, quod totam virtutem corpoream excedit, in semine virtute contineatur, ut octava (ratio adversa) concludebat. *Cont. Gent. l. 2. c.* 89.

(3) Homo generans generat sibi simile in specie per virtutem formae suae, scilicet animae rationalis; non quod ipsa sit immedia-

Se poi si dicesse, che un organismo allora è perfetto, quando può produrne un altro a sè somigliante, si direbbe vero; ma non si avrebbe il diritto di applicare ciò ad un organismo, nel quale, oltre alla vita organica, ne alberga un' altra affatto diversa. Quantunque può anche dirsi con verità, che l' uomo possiede appunto questa potenza. Perciocchè il corpo, cui egli genera, non è solamente capace ed appropriato ad essere animato da una sostanza spirituale, ma anzi esige strettamente una siffatta anima. Secondo il corso della natura, che una materia infiammabile e perfettamente disposta, allo appressarsi della fiamma, s' infiammi, non è più necessario di quello, che sia il venire animato un umano embrione da un anima spirituale, benchè non procedente da esso (1). È sarà forse, al paragone delle sostanze naturali, una imperfezione dell' uomo, che egli generi un corpo, il quale non può ottenere il suo compimento naturale dalle forze create, ma lo debba ricevere dalla onnipotenza divina, e per modo, che, secondo una legge stabilita alla umana natura, infallibilmente lo riceva?

811. Dal testè ragionato si raccoglie ancora, che in questa dottrina, viene affermata la diversa origine del corpo e dell' anima, senza che punto ne pericoli l' unità della umana natura. La produzione del corpo

tum principium in generatione humana agens, sed quia vis generativa et ea, quae in semine agunt, non disponerent materiam, ut fieret corpus perfectibile anima rationali, nisi agerent ut instrumenta quaedam rationalis animae. Et tamen ista actio non potest pertingere ad factionem animae rationalis, rationibus praedictis. *De pot. l. c. ad* 6.

(1) Homo sibi simile in specie generat, in quantum virtus seminis eius dispositive operatur ad ultimam formam, ex qua homo speciem sortitur. *Cont. Gent. l. c. Più diffusamente De pot. l. c. ad* 6.

dalla parte del generante consiste in questo, che la materia è fatta divenire soggetto appropriato ad un'anima umana. Sia che ciò avvenga, come al presente s'inchina a credere, pel semplice congiungimento del seme virile col muliebre nel concepimento, sia che avvenga, come opinavasi in altra stagione, per l'organamento compiuto della materia seminale; il fatto è, che come prima l'elemento corporeo è disposto alla unione coll'anima, e tosto questa viene in esso da Dio creata; talmente che la non cominci ad essere, se non congiunta col corpo. Che poi la materia sia disposta a questa unione vale altrettanto, che il trovarsi atta a venire innalzata e determinata ad essere umano e ad umana vita. Essa materia pertanto, nell'istante della unione, cessa di essere ciò, che era, embrione umano, e diviene umano corpo; tale tuttavia diviene medesimamente per effetto della generazione, che la formò a questa unione, e quindi operò, che potesse e dovesse ricevere l'essere umano; e per effetto della creazione dell'anima, per la quale la materia ottiene effettualmente l'essere umano. Di quì, secondo che dice S. Tommaso, se la produzione del corpo si attribuisce al generante, e quella dell'anima a Dio, ciò si deve intendere, non come se il generante al corpo, e Dio separatamente conferisse all'anima il proprio essere; ma così, che Iddio crei l'essere dell'anima nel corpo, cui il generante aveva apparecchiato a divenire partecipe di quell'essere stesso, per l'anima a lui unita. Che poi in questo caso il venire all'esistenza una natura si ascriva ad una doppia attività, ciò non ha nulla di men che probabile, veduto che di quelle due attività l'una è all'altra subordinata.

In questa maniera operano insieme l'anima e le forze elementari della materia, nella formazione e nutrizione delle sostanze naturali; mercecchè, per la virtù plastica dell'anima, la materia alimentare viene accolta nella sostanza del corpo, acciocchè trapassi in un altro essere: ma ciò non avviene, se non dopo, che le forze elementari, operanti a servigio dell'anima, l'abbiano a quella trasformazione debitamente preparata (1). Questa somiglianza (e s'intende da sè) non deve essere spinta oltre il convenevole, essendo stata proposta unicamente, per dichiarare, in qual modo forze subordinate possano cooperare con una superiore, da cui siano dominate, alla produzione di un medesimo essere. L'uomo, come qualunque altra creatura, ha il proprio essere ed il proprio operare; ma l'uno e l'altro con continua dipendenza da Dio: e quindi opera egli, ed operano tutte le cause create

(1) Pro tanto in homine non est duplex esse, quia non est sic intelligendum, corpus esse a generante et animam a creante, quasi corpori acquiratur esse separatim a generante, et separatim animae a creante; sed quia creans dat esse animae in corpore, et generans disponit corpus ad hoc quod huius esse sit particeps per animam sibi unitam.

Duo agentia omnino disparata non possunt hoc modo se habere, quod actio unius terminetur ad materiam, et alterius ad formam; hoc tamen contingit in duobus agentibus ordinatis, quorum unum est instrumentum alterius.... *De pot. l. c. ad* 3 *et* 6.

Contingit quandoque, quod actio principalis agentis pertingit ad aliquid in operato, ad quod non pertingit actio instrumenti; sicut vis vegetativa ad speciem carnis perducit, ad quam non potest perducere calor ignis, qui est eius instrumentum; licet operetur disponendo ad eam resolvendo et consumendo. Quum igitur omnis virtus naturae activa comparetur ad Deum sicut instrumentum ad primum et principale agens; nihil prohibet, in uno et eodem generato, quod est homo, actionem naturae ad aliquid hominis terminari et non ad totum, quod fit actione Dei. *Cont. Gent. l. c. ad* 3.

(causae secundae), benchè ciascuna, giusta la propria natura, ed in tanto da sè ossia con indipendenza; ma tuttavia a servigio di una causa altissima *(causa prima)*. Se dunque Dio ha ordinato, che l'uomo si propaghi in quel dato modo, sarà conseguenza naturale e necessaria di un tale ordinamento, che egli lasci cominciare dalle forze della natura l'opera della generazione, per poscia compirla colla sua attività immediata.

Perciocchè dunque i generanti producono, con quella relativa indipendenza, un corpo, il quale, secondo fu detto, finchè stanno le leggi della natura, non pure può, ma deve divenire uomo, per la unione con un'anima ragionevole; già si scorge quanto sia insussistente l'obbiezione, che, nella dottrina per noi sostenuta, l'uomo generi solo una natura belluina, tanto che i parenti a torto si chiamerebbero *genitori* dei loro figliuoli (1). E certamente se fosse così, come mai dalla verità rivelata, che in Cristo colla umana natura è unita, in unità di persona, la divina, seguirebbe ciò, che la Chiesa, fino dai primi secoli, ha solennemente professato; che cioè la V. Maria è, in tutta verità e deve chiamarsi *Genitrice di Dio?* Pertanto neppure si deve riputare inconveniente, che Dio crei solamente l'anima, e lasci la formazione del corpo alla umana natura. Iddio opera nella generazione dell'uomo, come è richiesto dalla natura sintetica del-

(1) Totus homo egreditur de femore generantis propter hoc, quod virtus seminis de femore egredientis operatur ad unionem corporis et animae, disponendo materiam ultima dispositione, quae est necessaria ad formam, ex qua unione homo habet, quod sit homo: non autem ita, quod quaelibet pars hominis per virtutem seminis causetur. *De pot. l. c. ad* 2.

l' uome stesso; val quanto dire opera in essa, e come fa nella propagazione delle sostanze naturali, e come nel dare l' esistenza agli spiriti: egli è autore di tutti e singoli gli uomini; quanto al corpo, mediante le forze naturali; quanto all' anima, per azione immediata (1).

882. Ma si notava più oltre, come la ragione trova molto plausibile, avere Iddio fin dal principio ordinato il mondo per guisa, che, senza avere uopo di alcuna nuova creazione, il potesse continuare col semplice influsso della conservazione e del concorso dalla parte sua: il che pretendesi essere eziandio affermato dalla parola divina là, dove si dice, che Dio, dopo di avere creato per sei giorni, nel settimo si riposò. Ma S. Agostino replica ai fautori del Generazianismo, la creazione essere stata compiuta, in quanto tutte le specie di cose, che doveano essere, furono recate alla esistenza; e Dio essersi cessato dal creare, in quanto, da quel giorno, non ne ha prodotto altre specie, multiplicando piuttosto le già costituite; e ciò per mezzo delle causalità in loro medesime collocate. Il che si avvera altresì per rispetto dell' uomo; perciocchè i corpi, che dal primo, prodotto da Dio, germogliano per via naturale, sono di siffatta specie, che ad essi deve venire congiunta un'anima tale, quale creolla nel primo. Di che sèguita, che, nella propagazione dell'uomo, l' azione creativa di Dio non è meno con-

(1) Neque etiam sequitur..... quod sit imperfecta operatio tam Dei quam naturae. Virtute enim Dei utrumque fit et corpus et anima, licet formatio corporis sit ab eo mediante virtute seminis naturalis, animam autem immediate producat. Neque etiam sequitur, quod actio virtutis seminis sit imperfecta, cum perficiat hoc, ad quod est. *Cont. Gent. l. c.*

veniente di quello, che sia, nella propagazione delle sostanze naturali, la cooperativa (1). Ed appunto perchè la creazione di nuove anime viene introdotta, in conseguenza del corso naturale delle cose, è irragionevole il volervi trovare una serie di maraviglie.

E questo è ciò, che i Teologi hanno sempre inteso per quella *Ordinazione divina*, della quale parlano come S. Agostino, così altri Padri, e nominatamente Teodoreto; e ci sia permesso di ponderare alquanto le parole di quest' ultimo. Egli dice, che l'anima non viene recata nel corpo dal di fuori, e neppure si svolge dal seme; ma piuttosto prende la sua origine per una divina ordinazione, secondo le leggi poste, fin da principio, nella natura (2). I Teologi hanno finora giudicato, che in questa proposizione sia da prima esclusa la preesistenza delle anime e la loro generazione, e quindi sia asserita, come vera dottrina, la loro creazione. Ma ora si vuole, che per quella parola: *dal di fuori* sia negata la creazione dell' anima da Dio;

(1) Quia non alterius generis creatura est anima, quam illius, secundum quam sexto die factus est homo ad imaginem Dei, non recte dicitur Deus ea facere nunc, quae tunc non consummavit. Iam enim tunc animam fecerat, quales et nunc facit; et ideo non aliquid novum creaturae genus nunc facit, quod tunc in suis consummatis operibus non creavit, nec contra illas causales rationes rerum futurarum, quae universitati tunc indidit, haec eius operatio est, sed potius secundum ipsas: quandoquidem corporibus humanis, quorum ex illis primis operibus propagatio continuata successione protenditur, tales congruit animas inseri, quales nunc facit et inserit. *De gen. ad litt. l.* 10. *c.* 3.

(2) Secondo la dottrina della S. Scrittura (dice egli) il corpo viene animato: Οὐ θύραθεν πόθεν τῆς ψυχῆς εἰςκρινομένης, οὐδέ γε ἐκ τῆς γονῆς φυομένης, ἀλλά γε τῷ θείῳ ὅρῳ κατὰ τὸν ἐξ ἀρχῆς ἐντεθέντα ἐν τῇ φύσει νόμον δεχομένης τὴν γένεσιν. *De cur. Graecar. affect disp.* 5. *p.* 34. *T. IV. ed. Sculze.*

che da quello, che vi si dice del seme, sia parimenti negata la generazione materialistica, e che la vera origine dell'anima sia spiegata dallo avere Iddio conferita alla natura umana anche la potenza di produrre le anime; stantechè questa potenza si dovrebbe ravvisare nella legge posta nella natura (1). Ma se le citate parole di Teodoreto, considerate per sè sole, permettono una siffatta interpretazione, questa nondimeno è resa impossibile dal contesto. Di fatto, Teodoreto, poche linee innanzi, avea già detto una volta, le anime non venire *dal di fuori;* ivi tuttavia si esprime più oltre: il corpo essere formato da materie elementari, ma l' anima non venire in esso introdotta, *come se innanzi fosse già esistita; essere piuttosto creata* poi, che il corpo fu formato (2). Avevano dunque ragione i Teologi opinando, che con quel *dal di fuori* si escludeva, non la creazione divina, ma la preesistenza delle anime. Per simil modo, essi non potevano concepire la legge posta nella natura, come una potenza di creare le anime, ma doveano comprenderla secondo s'indicò più sopra da S. Agostino; e quindi doveano intendere per ordinazione divina, in virtù di cui sorgono le anime, l'azione creatrice di Dio. Perciocchè Teodoreto aveva già detto, con grande precisione, l'anima venire creata dopo la compiuta formazione del corpo. Egli poi si serve quì della parola *δημιουργεῖσθαι*, la quale, presso i Padri Greci, è la propria espressione per significare

(1) Frohschammer L. c. pp. 28 e segg.

(2) Uniforme dottrina dei Profeti e degli Apostoli è: *Ἀπὸ γῆς μὲν καὶ ὕδατος καὶ τῶν ἄλλων στοιχείων διαπλασθῆναι τὸ σῶμα· τὴν δὲ ψυχὴν οὐ προϋπάρχουσαν εἰς τοῦτο κατὰ πεμφθῆναι, ἀλλὰ μετὰ τὴν τούτου δημιουργηθῆναι διάπλασιν.*

l' attività creatrice di Dio; e posto pure, che presso di lui o presso i profani autori, occorresse alcuna volta quella voce con altro significato, io non mi avviso, che importi mai l' azione generativa delle creature. Ma ciò, che rimuove ogni dubbiezza, è, che Teodoreto subito dopo dichiara anche più recisamente, che l' anima viene la prima volta in essere poi, che la formazione del corpo fu compiuta. Ora ciò è affatto incompatibile colla origine dell' anima per generazione, salvo che dovesse quella svolgersi dal seme. Il Creazianismo può bene ammettere, che l' anima sia già creata nel concepimento: ma il Generazianismo, se non vuole essere materialistico, non può ammettere, che sorga più tardi; mercecchè lo spirito può bensì trovarsi nel primo germe del corpo in semplice potenza, in quanto non vi attua alcuna attività propria di lui siccome spirito; ma non nel senso, che in quel germe sia qualche cosa, da cui lo spirito stesso, la sostanza, sorga la prima volta. Ora Teodoreto parla del cominciamento, non della operazione, ma dell' essere, e lo colloca dopo la formazione del corpo. Se dunque l' anima ha la sua origine dopo la formazione del corpo, e, come Teodoreto espressamente aggiunge, non l' ha dal seme, resta, che debba essere creata da Dio. Nel rimanente noi ci siamo dimorati alquanto nella dichiarazione di questo luogo, perchè è molto acconcio a spargere luce sopra la presente questione. Quando si fosse mirato solamente a guadagnare in Teodorato un' autorità di più per la creazione delle anime, sarebbe bastato rimandare al precedente Trattato *(circa finem)*, dove in precisissime parole è detto, che *Dio forma διαπλάττει i corpi* da

cose già esistenti; ma *crea le anime dal nulla* (ἐκ τῶν μὴ ὄντων δημιουργεῖ); ed aggiunge: le sole anime degli uomini tuttavia, e non di tutte le nature viventi (1).

883. Allorchè a quella divina ordinazione, secondo cui nel corpo generato è infallibilmente infusa l'anima creata da Dio, si oppone con Apollinare, che così Iddio porgerebbe favore anche alle colpevoli generazioni, risponde S. Girolamo, che nessuno può recare a colpa della terra il fecondare, che fa, anche la sementa rubata, e la sparsa con mano iniqua. S. Agostino, poi, nello approvare molto questa risposta, aggiunge ancora, che egli non aveva fatto mai gran caso di quella obbiezione; essere anzi proprio della Provvidenza di Dio il trarre il bene anche dalle nostre opere malvage (2); e S. Tommaso riduce, al suo solito, questa risposta ad una molto concisa distinzione. Il male di siffatta generazione consiste nel consentire, che fanno i generanti ad un diletto illecito; ed a questo non coopera Iddio: ma l'effetto di quella col-

(1) Καὶ γὰρ ἐξ ὑποκειμένων σωμάτων διαπλάττει τῶν ζώων τὰ σώματα, καὶ ἐκ μὴ ὄντων δημιουργεῖ τὰς ψυχάς, οὐχ ἅπασι τοῖς ζώοις, ἀλλὰ μόνοις ἀνθρώποις. *Ibid. Disp.* 4.

(2) Quod ipse respondisti, non esse vitium sementis in tritico, quod furto dicitur esse sublatum, sed in eo, qui frumenta furatus est, nec idcirco terram non debuisse gremio suo confovere, quia sator immunda ea proiecerit manu, elegantissima similitudo est. Quam antequam legerem, nullas mihi obiectio ista de adulterinis foetibus in hac quaestione fecit angustias, generaliter intuenti multa bona Deum facere etiam de nostris malis nostrisque peccatis. Animalis autem cuiuscumque creatio, si habeat pium prudentemque consideratorem, ineffabilem laudem Creatori excitat: quanto magis creatio non cuiuslibet animalis sed hominis? Si autem causa creandi quaeritur, nulla citius et melius respondetur, nisi quia omnis creatura Dei bona est, Et quid dignius, quam ut bona faciat bonus Deus, quae nemo potest facere nisi Deus? *Ep. ad Hier. n.* 15.

pevole unione, il concepimento, e la conseguente formazione del corpo, siccome un' operazione della natura, è, sotto tale rispetto, cosa buona, ed a questa coopera Iddio, compiendola per la creazione dell'anima (1).

Ma il Frohschammer è venuto altresì nel pensiero, che, nella opinione, secondo cui l'anima è generata col corpo, si comprenda, senza difficoltà, la ragione, per la quale la impudicizia è grave colpa; perchè cioè, guardando la cosa secondo quella opinione, verrebbe ad essere abusata un' alta misteriosissima potenza della natura umana, la quale potenza è come la persistente parola creatrice di Dio; laddove, nella sentenza, che l'anima sia creata da Dio, appena si capirebbe perchè le opere impure siano altro, che atti della natura sensitiva: massime quando da quelle non sèguita alcun concepimento, e quindi non si porge a Dio l'occasione della sua cooperazione creatrice (2). E noi, per rispondere, diciamo, che gli atti della natura sensitiva divengono colpevoli, in quanto non sono regolati dalla norma morale; e la colpa, che in quelli si acchiude è tanto più grave, quanto più alto è il fine contro cui si è operato. L'impudicizia pertanto è grave colpa, perchè per lei si abusa ciò, che è stato costituito per la necessaria conservazione, e però pel comun bene del genere umano: si aggiunga che in quella, più, che in qualsiasi altra tendenza sensibile, lo spirito rimane sommesso alla carne. Ora questi motivi sussistono, quale che sia finalmente la sentenza, che

(1) Summa p. 1. q. 118. a. 2. ad 5. De pot. q. 3. a. 9. ad 25. Cf. S. B. Bonav. l. c. ad 6.

(2) L. c. p. 203.

altri abbracci intorno alla maniera, onde avviene, quanto alle anime, la propagazione dell' uomo. Che se la potenza generativa deve crescere tanto in dignità dallo ammettere, che per lei colla sensibile venga prodotta eziandio la natura spirituale; quanto più quella dignità dovrà crescere, senza paragone, per chi sia convinto, essere stata una tale potenza conferita all' uomo per un fine, al cui conseguimento Iddio medesimo a lui si unisce, per immediata azione? E se, in quella opinione, anche nel caso, che la *parola creativa*, posta nella natura, non venga all' atto, pure è così reo l'abuso della potenza, in cui quella dovrebb' essere contenuta, come non sarà altrettanto nella opinione, che la potenza, adoperata in appetiti abbietti, è di sua natura così costituita, che trae immancabilmente all' atto l' *immediata* parola creativa di Dio?

884. Ma veniamo ora alla obbiezione, che si prende dallo esplicarsi, che fa l' anima a poco a poco, e col lento procedere della formazione del corpo. Anche quella si trova già in S. Tommaso, il quale risponde, in poche parole, questo fatto mostrare bensì, che la formazione del corpo è necessaria, perchè l'anima si renda attiva, secondo la sua maniera; ma non già, che il corpo e l' anima abbiano la medesima origine (1). Di

(1) Eorum, quorum invenitur idem processus et terminus, oportet esse idem originis principium. Sed in generatione hominis idem processus corporis et animae et idem terminus invenitur. Secundum enim, quod figuratiò et quantitas membrorum procedit, et animae etiam operationes magis ac magis manifestantur. Nam prius apparet operatio animae sensitivae et tandem corpore completo operatio animae intellectivae. Ergo idem est principium animae et corporis. Sed principium originis corporis est per decisionem seminis. Ergo est et principium originis animae. *Cont. Gent. l.* 2. *c.* 88. *num.* 9.

fatti, quantunque l'attività propria dell' anima umana, il pensare ed il volere, sia esercitata in lei stessa e non in organi del corpo; essa tuttavia presuppone, come condizione, la sensitiva già svolta. E quando si replicasse non essere questo il caso, dove l'anima fosse immediatamente creata da Dio, la risposta si troverebbe in ciò, che più sopra abbiamo già dichiarato, intorno alla differenza dell' anima umana dal puro spirito, ed alla destinazione di quella ad essere congiunta al corpo. L' anima umana ha bensì, come sostanza spirituale, facoltà intellettive, ma le ha tali, che, pel loro esplicamento, ha uopo del senso; di che noi inferivamo, che dunque ancora secondo la sua natura, viene congiunta al corpo. E poichè a questo fine, oltre alle intellettuali, ha altresì le forze vitali sensitive, risponde ancora alla sua natura, che divenga attiva per quelle prime, solo quando giunsero queste seconde al loro svolgimento; il quale, per le forze sensitive, dipende alla sua volta dalla formazione degli organi corporei. Se pertanto Iddio crea l'anima umana come uno spirito inesplicato, cioè senza attuale conoscenza e volontà; egli la crea così, perchè questo si richiede dalla sua natura (n. 829).

885. L' ultima obbiezione è tratta dalla unità del genere umano, e dai dommi del peccato originale, e della Redenzione, i quali presuppongono quella unità. Ora sono gli uomini veramente congiunti con vincoli

Quod operationes animae videntur proficere in processu generationis humanae, sicut proficiunt corporis partes, non ostendit animam humanam et corpus idem principium habere, sed ostendit, quod dispositio partium corporis est necessaria ad animae operationem. *Ibid. c.* 89.

non pure morali, ma eziandio fisici nella unità del genere; così nondimeno, che ogni uomo individuo mantenga la sua personalità. Anche quì dunque viene fuori di nuovo quella natura sintetica, per la quale l'uomo appartiene al mondo degli spiriti non meno, che al regno della natura. Ciò presupposto, una dottrina, nella quale la propagazione dell' uomo è spiegata a tenore di una siffatta natura sintetica, non può cadere in contraddizione con quella unità. Pertanto, come sostanza naturale, l' uomo si propaga per generazione; e quinci si deriva la fisica unità del genere: ma poichè è anche spirito, colla naturale generazione va accoppiata la divina creazione; e quindi si ripete la nobile prerogativa della sua personalità.

Per ciò, che si attiene ai dommi della colpa originale e della Redenzione, noi certamente dalla unità, onde il genere umano è collegato per la maniera della sua propagazione, possiamo spiegarci, come abbia potuto essere rappresentato innanzi a Dio dal primo non meno, che dal secondo Adamo; ma questa ragione sola non basta: e non basta, perchè l' unità del genere non rimuove la personalità degl' individui. Il peccato originale non è un semplice male, ma è un reato, il quale non consiste semplicemente nel soggiacere tutto il genere al debito di espiare la colpa di uno; ma importa, che, per la propagazione, trapassi ai singoli uomini, divenendo proprio reato di ciascuno (1). La difficoltà dunque dimora nel concepire, come il peccato di Adamo, senza la nostra personale partecipi-

(1) Adae peccatum origine unum est et propagatione non imitatione transfusum omnibus, inest unicuique proprium. *Conc. Trid. Sess V.*

pazione, possa divenire peccato nostro, e costituirci colpevoli. Se il peccato originale non consistesse in altro, che in una certa cattiva disposizione dell'anima, somigliante ad una infermità innata nel corpo, allora dalla sentenza, che ci fa derivare da Adamo anche quanto all' anima, la cosa si potrebbe in qualche maniera spiegare. Ma che noi nasciamo figli di ira e degni di condanna, ciò da una siffatta derivazione delle anime non si spiega punto meglio, che dalla generazione dei corpi. Ma veramente è opera affatto perduta il contendersi di concepire, dal corso naturale delle cose, alcuni fatti, che appartengono ad un ordine più alto e ravvolto fra tanti misteri. Il soprannaturale ha il suo fondamento nel naturale, solo in quanto gli è appropriato, ma non in quanto questo ne avesse anche la nuda potenza, se per potenza s' intenda qualche cosa di più della semplice recettività; e però da esso solo non può essere concepito. Quella soprannaturale ordinazione, per effetto della quale potè aver luogo una maniera di rappresentanza in Adamo ed in Cristo, risponde bene alla natura dell' uomo, ma non è per nulla data con essa natura. Pertanto dal costituire noi, in virtù della propagazione, un genere, intendiamo bene per quale ragione abbia Iddio ordinata quella rappresentanza per gli uomini, e non eziandio per gli angeli; ma dall' essere noi, per la nostra natura spirituale, sostanze libere e personali, intendiamo ugualmente bene, che quella rappresentanza, perchè non sia dalla parte di Dio una imputazione arbitraria, presuppone un ordinamento morale, non contenuto nella semplice natura delle cose. Ma quì non accade procedere più oltre a discutere questi punti dottrinali di

Teologia; chè già del peccato originale abbiamo trattato nei nostri scritti teologici, e la dottrina della Redenzione sarà da noi, concedendolo Iddio, esaminata in altri.

886. Ma non è da passare in silenzio una difficoltà di tutt' altro genere, che quì occorre. Se l'anima, come quasi universalmente si opinava altra volta, è creata, non nell' istante del concepimento, sì nel corpo già formato, sorge tosto la domanda: e donde avrà l' embrione la vita, innanzi a quella? Alcuni si avvisarono, che le funzioni vitali, cui riconoscevano nell' embrione, si derivassero dall' anima della madre. Ma questo non è spiegare la vita dell' embrione, sibbene è negarla. Dove è una formazione ed un incremento, ivi è un principio di vita, e più ancora questo si richiede dov' è la sensività. Altri fece venir fuori da prima, per le forze naturali, un principio meramente organico, cioè vegetativo, accanto al quale, quando l' organismo fosse abbastanza proceduto, se ne verrebbe a collocare un sensitivo; e con entrambi finalmente si dovrebbe accoppiare, come più alta forma, l' anima spirituale creata da Dio. Ma di questa opinione possono essere quelli solamente, che parteggiano per la Tricotomia. Altri stimano più verosimile, che la virtù plastica del seme, poi che ebbe formati i primi organi, si fa anima vegetativa, più tardi sensitiva, e finalmente per operazione divina, che s' immagina come una specie d' illustrazione, diviene anima intellettiva. Nondimeno questa opinione, siccome quella, che disconosce la essenziale differenza tra lo spirito e la natura, merita di essere ad ogni modo rigettata. Una vita generata dalla natura non può assorgere alla con-

dizione di spirito più di quello, che possa, in generale, cosa materiale tramutarsi in immateriale. Era pertanto sentenza ricevutissima nell'antichità, che per le forze generative della natura sorgesse da prima nell' embrione un principio vitale solamente vegetativo, al quale poscia sottentrasse un sensitivo; e giunto alla debita perfezione l' organismo, fosse creata l' anima intellettiva: ma che tuttavia quei principii nè perduravano l' uno accanto all' altro, nè il meno perfetto trapassava nel più; sì piuttosto quest' ultimo entrava in luogo degli altri.

Questa dottrina, cui S. Tommaso, impugnando le altre menzionate opinioni, in molti luoghi (1) propone, ha trovato, a' dì nostri, contradditori da parecchi lati. I difensori del Generazianismo ne prendono argomento di dire, che il Creazianismo si ravvolge in difficoltà insolubili, e gli aderenti al nuovo Dualismo del Günther credono più spediente impugnarla cogli scherni. Ma ai primi non avrebbe dovuto sfuggire, che queste difficoltà non derivano per nulla dalla verità da essi impugnata, che cioè l' anima sia creata da Dio; sì nascono da quella universalissima sentenza, la quale più sopra vedemmo professata da Teodoreto, che cioè l' anima non sia creata prima, che sia formato il corpo. Già presso Aristotele si legge, che il bruto ha una vita vegetativa, prima di averla belluina, e che similmente l' umano embrione eziandio diviene prima sostanza sensitiva, e poscia intellettiva (2). La quale opinione si giudicava molto ragio-

(1) Assai diffusamente Cont. Gent l. 2. c. 89. Vedi eziandio Summa p. 1. q. 118. a. 2. Quaest. disp. de pot. q. 3. a. 9. De anima a. 11. ad 1.

(2) Πρῶτον μὲν γὰρ ἅπαντ' ἔοικε ζῆν τὰ τοιαῦτα φυτοῦ βίον·

nevole, in quanto ogni forma allora sorge da prima, quando la materia ne è divenuta sostegno appropriato. Ciò nullameno non mancano alcuni Scolastici, i quali tengono per più verosimile, che l' anima, non certo nel primo istante del concepimento, ma appena, che, per la virtù plastica del seme, i primi organi sono formati, sia creata nell' embrione; e per conseguenza in questo non sia da verun altro principio vitale preceduto. E siccome l' anima umana, oltre all' essere virtù vitale intellettiva, ha eziandio la vegetale e la sensitiva; così ancora la materia, tosto che l' organamento è iniziato, diviene soggetto a lei rispondente, nel quale da prima si attua solamente come vegetativo principio, poscia come sensitivo, e da ultimo come spirituale. In questa maniera si crede ancora potere spiegare quelle parole di Aristotele, intendendole di un graduato esplicamento di facoltà diverse, e non di origine successiva di diversi principii (1).

887. Ancorchè altri preferisca questa sentenza, quella di S. Tommaso non meriterà mai lo scherno, onde hanno osato farla segno i Gunteriani. Noi scorgiamo nella natura (così la giustifica lo stesso santo

ἑπομένως δὲ δῆλον ὅτι καὶ περὶ τῆς αἰσθητικῆς λεκτέον ψυχῆς καὶ περὶ τῆς νοητικῆς. Πάσας γὰρ ἀναγκαῖον δυνάμει πρότερον ἔχειν ἢ ἐνεργείᾳ. *De generat. anim. l.* 2. *c.* 3.

(1) Si quis nolit illas formas admittere, respondeo, quod semen non habet animam, quousque disponatur et organizetur per virtutem seminalem, qua dispositione facta inducitur anima rationalis; haec autem non statim omnes suas exercet operationes, sed temporis successu; primo enim exercet opera vegetationis, postea motum, post sensum, tandem intellectionem: ac ob id non dixit Aristoteles, prius esse plantam, sed vivere vitam plantae. Ista interpretatio est Alberti, Summa de homine, et Philoponi eodem loco Aristotelis. *Toletus. In Arist. l.* 2. *de anima, c.* 3. *q.* 7.

Dottore) molti corpi inorganici formarsi per una semplice mutazione di elementi; e lo concepiamo agevolmente, perchè i corpi, che se ne costituiscono, benchè molto diversi dalla materia, da cui furono fatti, sono tuttavia, in ragione di perfezione, di poco superiori a quella. Ma le sostanze naturali locate più alto, cioè le organiche, non sorgono, senza un moltiplice mutamento della materia. Non ci è dunque neppure da stupire, se una forma, e sia pure una forma vitale, cessi di essere in un corpo, per la sola ragione, che in quello ne viene un'altra più perfetta. Una siffatta opinione sarebbe irragionevole, quando quel corpo fosse già dalla sua forma determinato ad essere sostanza di una delle specie, che nella natura ottengono un fermo stato: quando fosse, esempligrazia, una vera pianta. Ora l' umano embrione, anche quando sugl' inizii non ha altra vita, che vegetativa, non per questo è una pianta; nè quando comincia a sentire, diviene un bruto: esso è un uomo, che si apprende *in fieri* od in divenire. Diciamo poi *un uomo* e non un corpo umano, *che si apprende in fieri;* mercecchè il *fieri,* il *divenire,* come l' essere, in senso più proprio si enunzia del tutto, che non della parte: e benchè l'embrione non sia ancora avvivato da un'anima intellettiva, e per conseguenza non sia ancora uomo; tuttavia non pure contiene in sè ciò, che, secondo le leggi della natura, è necessario per divenire; ma si muove altresì, per l' organismo perfezionantesi, ad un tale suo naturale compimento. A questo la natura lasciata a sè stessa certamente non potrebbe condurre; ma i fini della natura non sono tanto fini di lei, che è cieca, quanto fini di Dio: il quale all' opera per lei comin-

ciata e condotta fin dove potè, pone, per la creazione dell' anima, il compimento. Perciocchè dunque, fino dal primo suo formarsi ha questa destinazione, ed una proprietà a quella rispondente, i suoi principii vitali, vegetativo in prima e poscia sensitivo, non sono da considerare come quelli, onde le piante ed i bruti vengono costituite nature compiute nelle rispettive loro specie. I mentovati principii vitali dell' embrione appartengono a quelle forme transeunti, le quali altro fine non hanno, che di servire alla formazione graduatamente progressiva di una natura (1). Quando questa destinazione sia ben ponderata, ed insieme si tenga saldo, che le forme vitali delle sostanze naturali non sono principii in sè sussistenti, e di più sono produzioni delle forze della natura, potrà l' opinione, di cui parliamo, essere leggermente sceverata di tutto

(1) Nec est inconveniens, si aliquid intermedium generatur et statim postmodum corrumpitur: quia intermedia non habent speciem completam, sed sunt ut via ad speciem, et ideo non generantur ut permaneant, sed ut per ea ad ultimum generatum perveniatur. Nec est mirum, si tota generationis transmutatio non est continua, sed sunt multae generationes intermediae: quia hoc etiam accidit in alteratione et augmento: non enim est tota alteratio continua neque totum augmentum, sed solum motus localis est vere continuus, ut patet in l. 8. Phys. Quanto igitur aliqua forma est nobilior et magis distans a forma elementi, tanto oportet esse plures formas intermedias, quibus gradatim ad formam ultimam veniatur et per consequens plures generationes. Et ideo in generatione animalis et hominis, in quibus est forma perfectissima, sunt plurimae formae et generationes intermediae, et per consequens corruptiones, quia generatio unius est corruptio alterius. Anima igitur vegetabilis, quae primo inest, cum embryo vivit vita plantae, corrumpitur, et succedit anima perfectior, quae est nutritiva et sensitiva simul, et tunc embryo vivit vita animalis; hac autem corrupta succedit anima rationalis ab extrinseco immissa, licet praecedentes fuerint virtute seminis. *Cont. Gent. l. c.*

ciò, che potrebbe farla parere singolare o disdicevole. Nel resto, checchè altri possa pensare intorno a ciò, la verità, a cui stabilire noi qui miriamo, che cioè l'anima umana non sia generata dai parenti, ma è creata da Dio; questa verità, diciamo, è, come abbiamo mostrato, da quella spiegazione affatto indipendente.

Dovendo noi nel Trattato seguente ponderare ciò, che si suole recare in mezzo contro la creazione delle anime dagli angeli, quì, a compiere la esposizione dell'antica dottrina intorno alla origine dell'anima, non vi resterebbe, che l'esame di quest'ultima quistione: Quando è creata l'anima? Nondimeno noi non pure abbiamo, nei luoghi addotti più sopra dall'Opera nostra teologica, proposti i fondamenti teologici contro la preesistenza delle anime; ma abbiamo altresì toccato, per altra occasione, ciò, che di più grave, sotto il rispetto filosofico, contro di quella si suole ricordare (nn. 49. 828.).

CAPO V.

RELAZIONE DELL' ANTROPOLOGIA SCOLASTICA COLLA PANTEISTICA.

888. Quando Platone cercò unicamente nell'anima l'essenza dell'uomo, senza tenere il corpo per parte essenziale della umana natura, anzi considerandolo solo come uno strumento, od eziandio come un recettacolo od un carcere, dal quale essa anima avrebbe dovuto desiderare di liberarsi; non si deve, nell'impugnare il suo errore, disconoscere, che a quello la sua mente veniva indotta da gravità di costumi e da ispi-

razione pel vero bello o pel divino. Come nell' *Alcibiade* (primo), dove più espressamente, che altrove, propone quella dottrina, così nel *Fedone* e nel *Fedro*, suo pensiero capitale è, che l' uomo, sì per riconoscere ed affermare la propria dignità, e sì ancora per divenire felice nel possesso della sapienza e della virtù, deve rivolgersi dalle illusorie parvenze del sensibile, e sciogliersi dai ceppi delle passioni. Egli deve contendersi a questo, che la sua anima abbia la vita con sè e per sè, senza impensierirsi della morte, confidando piuttosto, che, precisamente per la morte, l'anima ricupererà la sua integrità. In nessun luogo meglio, che in questa investigazione, viene in luce l' indole propria della filosofia socratica, ed il valore morale dello γνῶσι ἑαυτόν.

Per simil modo non si può sconoscere, che quando il Günther, in tutti i suoi scritti, zela tanto pel suo proprio Dualismo, codesto zelo sgorga dal grande desiderio, ond' è compreso, di sterpare, fino dalle ime barbe, la venefica pianta del Panteismo. Egli è chiaro, che un tale intento non può essere raggiunto, se non venga riconosciuto nell' uomo la essenziale distinzione tra il corpo e l' anima, e per conseguenza, nella universalità delle cose, la distinzione tra la natura e lo spirito. Ora egli è fermamente convinto, che la essenziale distinzione della natura dallo spirito non può essere vittoriosamente difesa, contro la filosofia panteistica, per altra maniera, che ammettendo nell' uomo, accanto allo spirito, un principio vitale sensitivo del corpo. Egli pertanto afferma questa reale dualità, assieme alla unità formale; è instancabile nel sostenerla, ed è non meno inesorabile nel

combattere la dottrina opposta. Ma se questo suo zelo è giustificato dal commendevole desiderio, dal quale sgorga, non sono allo stesso modo giustificate le accuse, che egli solleva contro l' antichità. A sentire lui, la dottrina della Scolastica, intorno all' uomo, necessità a ricondurre l' anima umana coi principii vitali, e colle rimanenti forme delle sostanze naturali, ad un principio universale; rendendo così impossibile il mantenere salda, contro dei Panteisti, l'immortalità di essa anima e la sua origine per creazione. Noi abbiamo scandagliata la maniera, onde queste due verità erano ragionate e difese: ci resta dunque a cercare, se tuttavia, nell' Antropologia scolastica, si acchiuda quell' elemento panteistico, che a quelle cotanto ripugna.

I.

Se, per effetto della dottrina scolastica, l' anima umana sia considerata come particolareggiamento di un universale.

889. « L' antica Scuola (così asserisce il Günther) avea preso, in ultima instanza, dalla costituzione del concetto formale il regolo a misurare tutte le relazioni nell' universo. Perciocchè, come in un concetto si attenevano la materia e la forma, così venivano tutte e singole le relazioni, secondo quei fattori stessi, racconciate e determinate; talmente che il frutto dei conati filosofici, prima del Cartesio, si sarebbe potuto compendiare in questa proposizione: Come nel concetto si attengono tra loro la materia e la forma, così si attiene, nella *natura esteriore,* la materia alla forma; nell' uomo il corpo all' anima; più ancora, l' anima

a Dio. Breve: l'antichità, con un *concetto*, ebbe cacciata la *idolatria* nella scienza, al modo stesso, onde i tempi anteriori a quella avevano fatto con altri concetti..... Ma l'indeclinabile conseguenza del rendere comunque assoluta qualsiasi cosa creata, è un Panteismo o per metà, o compiuto affatto: macula originale nella storia dello spirito specolativo. »

Questa è la parte generale dell'accusa, a cui tuttavia potremo rispondere in poco. Perciocchè noi abbiamo già mostrato, come la Scuola antica, svolgendo i pensieri, per lei trovati in Aristotele, sopra la relazione tra la materia e la forma, nel concetto e nella cosa, insegnò precisamente il contrario di ciò, che il Günther le appone. Quantunque cioè insegnasse sì l'antica e sì la nuova Scolastica, gli elementi del concetto intanto riferirsi tra loro, come si riferiscono la materia e la forma, in quanto nel concetto l'universale (il genere) riceve per la differenza (pel particolare) la sua determinazione; la relazione tuttavia non è per nessun modo in ambi i casi (nel concetto e nella cosa) la stessa. Il perchè il prendere le parti del concetto per parti costitutive della cosa, quasi che come in quello, così eziandio in questa avesse avuto luogo un particolareggiamento di un reale universale, avrebbe menato a quel falso Realismo, nel quale anche l'antichità riconobbe una parentela assai propinqua col Panteismo. Che se il Günther inoltre afferma, essersi dalla Scolastica concepito Iddio, come forma dell'anima, codesta è una di quelle mostruose accuse, che dovremo disaminare nel seguente Trattato.

890. Ascoltiamo ora in qual modo il Günther si adopera a provare la sua tesi, riguardo alla dottrina,

intorno all' uomo. « Se l' anima intellettiva è forma del corpo, ed il corpo, almeno secondo la sua parte costitutiva materiale, deve attribuirsi alla natura, segue di necessità da questo presupposto, che da per tutto, dove si scontra una massa formata, a fondamento di questa, si dovrà trovare eziandio un' anima; e precisamente la stessa anima, che nell' uomo fa l' uffizio di più perfetta forma della materia. Insomma, il principio vitale della materia, nella natura esteriore, è un medesimo da per tutto col principio vitale e pensante nell' uomo (1). » E quì egli dimostra diffusamente, che un siffatto Ilozoismo, dal quale viene abolita la essenziale differenza dello spirito dalla natura, deve di necessità riuscire ad un Panteismo idealistico o realistico. Ma veramente il Günther avrebbe potuto risparmiarsi questa dimostrazione: ciò, che egli dovea provare, era la conseguenza, che inferisce dalla tesi della Scolastica. O gli sembra forse quella evidente per sè? E la conseguenza è questa: L' anima umana è forma del corpo; dunque ogni forma è anima; e più oltre: Ad ogni cosa formata nella natura sta in fondo una medesima anima; dunque l' anima dell' uomo non può essere, che questa medesima anima universale, che, in esso uomo, ha ricevuta una forma più perfetta. Ma chi mai si crederà avere il diritto di ragionare a questa maniera? Il Günther propriamente, pel quale l' ipotesi dell' unica sostanza naturale è diventata un assioma. E certo se è vero quello, che da un tale assioma si stabilisce, che cioè l' intera natura esteriore sia avvivata da un solo principio, e che le individue sostanze naturali si debbano considerare

(1) Convito di Pellegr. pag. 460.

come particolareggiamenti di quella, allora non sarà possibile separare il corpo umano da questo principio avvivante e formativo. Che se altri, presupposta una siffatta opinione, intorno alla natura, riguarda tuttavia l'anima intellettiva come l'unico principio vitale dell'uomo, questi dovrà altresì pensarla, verso quell'universale principio, nella medesima relazione, che tutte le altre forme ed anime delle sostanze naturali. Niente altro adunque il Günther ha dimostrato, se non che la dottrina, intorno alla unità della umana natura, è inconciliabile colla sua teorica della sostanza naturale. Ora si osservi più innanzi, che, secondo costui, il principio naturale è un essere universale, che si particolareggia in tutto e per tutto alla maniera, onde si forma il concetto; ed appunto per questo, in tale suo particolareggiamento, diviene il reale universale, il concetto reale. Ma da ciò non segue altro, salvo che egli, a rispetto della natura esteriore, fa proprio quello, che gratuitamente rimprovera agli Scolastici: per racconciare cioè le sue relazioni, prende il regolo dalla formazione del concetto; e non può dalla dottrina dell'antichità dedursi il Panteismo, se non ragionando da quella ipotesi, tolta in prestanza dalla speculazione panteistica.

891. Da un'altra parte, a giustificare il biasimo, dal Günther dato alla Scolastica, di avere cioè concepita la materia e la forma delle cose nella medesima relazione, che quelle hanno nel concetto, si è avuto ricorso eziandio alla dottrina di S. Tommaso, intorno al principio d'individuazione. E per fermo, da questo (si dice) è manifesto, che la forma, onde parla Aristotele, ugualmente, che la idea platonica, fu

concepita come l' universale, che s' incorpora nelle cose particolari; conciossiachè un principio d' individuazione non fosse cercato, se non perchè si era venuto nella opinione, che alla essenza universale dovesse sopravvenire una qualche cosa, a fine di formare, per una reale composizione con quella, il particolare nella sua individualità. Ora siccome, secondo S. Tommaso e la sua Scuola, una tale individuazione avviene per la recezione della forma nella materia; così si schiude sempre più il varco al pensiero, che l' origine delle cose debba ripetersi dal restringersi ed individuarsi, che fa per incorporamento, la essenza indeterminata ed universale. E perciocchè non si osò procedere innanzi per questa via panteistica, si dovette di necessità rimanere inviluppato in contraddizioni. Quando si presuppone, che l' anima, come forma dell' uomo, diviene individuo pel corpo, non si sfugge alla conseguenza, che essa, separata dal corpo, non può perdurare come natura singolare, ma può solo come un universale: il che vale altrettanto, che non darsi alcuna immortalità personale. Così gli avversarii.

892. Il punto di dottrina, del quale quì è parola, entra, per la sua universalità, in quelle questioni ontologiche, nelle quali ci siamo fermati nel Trattato sesto; ne abbiamo nondimeno differita finora la trattazione, perchè questa presuppone una conoscenza più accurata della teorica intorno alla materia ed alla forma, ed, oltre a ciò, perchè S. Tommaso, che è peculiarmente impugnato, sopra i punti da esaminare, si esprime con maggiore precisione nella dottrina intorno all' uomo. Ma per sottrarre alla grave accusa tutto il suo fondamento, potrebbero bastare

le spiegazioni fornite, per tale rispetto, da quegli Scolastici, che più ampiamente trattarono la presente questione (1). In ciascuna cosa, dicono essi, oltre alla essenza, compresa nel concetto della specie, si deve dare alcun che, in virtù di cui quella diventi individua. Perciocchè nessuna cosa può avere l' esistenza, senza che sia una ed indivisa in sè, e però appunto distinta da qualsiasi altra, e quindi ancora numericamente questa e non altra. Una cosiffatta distinta unità non può essere fondata nel trovarsi nella cosa ciò, che si contiene nel suo concetto universale; mercecchè questo precisamente si trova altresì in tutte le cosa della stessa specie. Si chiede pertanto, quale sia il fondamento di codesta unità, ed in quale relazione quello si trovi colla essenza. Duns Scoto stabilisce l' opinione, ciò, che fa individua la cosa, essere un che di positivo, distinto dalla essenza specifica, siccome tale; e però nè la materia, nè la forma, e neppure la sostanza costituita di entrambe; ma essere quello, che alla sostanza, alla materia ed alla forma, dà l' ultima loro determinazione. Alla domanda poi, se questo positivo, la *differentia individualis*, fosse distinto dalla natura specifica della cosa per maniera, che formasse con quella una reale composizione, egli rispondeva, la differenza specifica non acchiudere quella differenza individuale, quasi fosse una stessa cosa con lei, nè per converso questa acchiudere l' essenza, ma piuttosto un terzo, cioè la cosa stessa, essere il medesimo con entrambe. È dunque esclusa

(1) Suarez. Metaph. Disp. 5. sect. 2. Cf. Fonseca in Arist. Metaph. l. 5. c. 6. q. 1.

quella composizione, che ha luogo tra cosa e cosa, ma non per questo *qualsiasi* composizione (1).

Pertanto quegli Scotisti, i quali, nella dottrina degli universali, aderivano al Formalismo, si giovarono di queste definizioni del loro maestro, per affermare una distinzione, che fosse, sebbene non reale, nel comune senso della parola, ma tuttavia effettiva nelle cose, cioè indipendente dai nostri pensieri (n. 172). Ora se alla opinione dello Scoto si dà questa spiegazione, essa si troverà in contraddizione con quella dottrina rilevantissima, giusta la quale l'universale si distingue dal particolare e dagl' individui, solamente nel nostro pensiero, e non eziandio nella realità. Per simil guisa tuttavia si cade nel Nominalismo, quando si afferma, che la distinzione, fatta dal nostro pensiero, non solo non si trova attuata nelle cose, ma neppure è fondata in quelle; e per conse-

(1) Utrum substantia materialis sit individua per aliquam entitatem positivam per se determinantem naturam ad singularitatem... Respondeo, quod sic... Et si quaeras: quae est ista entitas individualis, a qua sumitur differentia individualis? estne meteria, vel forma, vel compositum? Respondeo... ista entitas non est materia vel forma nec compositum, in quantum quodlibet istorum est natura, sed est ultima realitas entis, quod est materia vel quod est compositum.... Nec entitas specifica includit per identitatem entitatem individualem, nec e converso; sed aliquod tertium tantum (cuius ista ambo quasi sunt primo per se partes) includit ambo ista per identitatem: et ita tollitur ista compositio perfectissima, quae est ex re et re, non tamen omnis. *In l. Dist.* 3. *q.* 6.

Delle sostanze immateriali lo Scoto afferma subito dopo, quanto al precipuo, lo stesso; stantechè, parlando degli angeli, stabilisce la tesi: Omnis natura; quae non est de se actus purus, potest secundum illam realitatem, secundum quam est natura, esse potentialis ad realitatem illam, qua est haec natura; et sicut de se non includit aliquam entitatem quasi singularem, ita non repugnant sibi quotcunque tales entitates, et ita potest in quotcunque talibus inveniri. *Ibid. q.* 7.

guenza si nega, non che ogni reale, ma ogni virtuale od ideale distinzione tra la natura della cosa e la sua individualità. Come dunque nella natura del bruto, esempligrazia, la vita e la sensività non sono distinte, altrettanto che nel concetto, come due elementi, ma la natura del bruto tuttavia porge il fondamento a fare quella distinzione, in quanto nella sua indivisione è, in un medesimo, principio della vegetazione e della sensività; così è posto nella cosa stessa il fondamento, pel quale noi distinguiamo in lei la natura, comune alla specie, dalla sua individualità. Perciocchè la determinazione, onde la cosa stessa esiste, la rende, all'ora stessa, cosa di una specie ed individuo, conferendole ciò, che eziandio in altre cose è o può essere, e ciò, che solamente in lei può trovarsi. Il perchè domandare il principio d'individuazione, significa cercare nella cosa il fondamento dell'essere così determinata. Noi abbiamo dichiarato, a suo luogo, come, per rispetto ai corpi, il genere può venire determinato secondo la materia, e la specie secondo la forma (nn. 604 e segg.). Ora non si potrebbe in maniera somigliante addurre qualche cosa, da cui far discendere la differenza individuale?

Per la spiegazione soprascritta è già, come dicevamo, svigorita l'accusa mossa agli Scolastici, della quale si tratta. Difatti questa presuppone, e deve presupporre, che l'individualità, di cui cercavasi il fondamento, si concepisca, come un che realmente distinto dalla natura della cosa; stantechè solamente così è possibile pensare la natura, come un universale, che si particolareggia, e come un ideale, che s'incorpora. Nè si puo quindi negare, che i Formalisti

incorressero, per qualche modo, in questo biasimo; ma il massimo numero degli antichi non meno, che dei nuovi Scolastici fu tanto più lungi dal meritarlo, quanto più rigorosamente impugnarono quella opinione, intorno alla realità dell' universale, siccome tale. Soprattutto reca stupore il vedere incolpato nominatamente S. Tommaso di un siffatto errore. Quel retto Realismo, che è rimoto ugualmente dal Formalismo e dal Nominalismo, fu da S. Tommaso illustrato (nn. 162 e segg.) con tanta precisione, luce ed ampiezza, che egli certamente, quantunque non ne fosse l' inventore, ne sta tuttavia nella storia, come il più insigne rappresentante. E vi è di più: egli medesimo, come vedremo, ammonisce, che il falso, e vuol dire l' esagerato Realismo, schiude la via agli errori panteistici di Dinanto e di altri. Intanto dobbiamo vedere, se forse, nella dottrina del principio d' individuazione, il santo Dottore sia stato men che fedele al suo pensiero fondamentale.

893. Pertanto dottrina di S. Tommaso è, che il corpo viene determinato ad essere sostanza di questa specie per la forma, ma diviene individuo per la materia: quantunque non per la materia in sè, sì con una relazione alla quantità (1); che, per contrario, lo spirito, essendo forma sussistente in sè, senza materia, riceve dalla forma stessa, non pure l' essenza determinata, secondo la sua specie, ma eziandio la sua individualità; dal che inferisce, solamente nel mondo corporeo darsi molti individui della stessa spe-

(1) Materia non quomodolibet accepta est principium individuationis, sed solum materia signata. Et dico materiam signatam, quae sub certis dimensionibus consideratur. *De ente et essentia* c. 2.

cie, ma in quello degli spiriti, ciascuno individuo distinguersi da ciascun altro eziandio secondo la specie (1). Quantunque cioè la sua essenza semplice, siccome in sè sussistente, conferisca allo spirito necessariamente la determinazione d' individuo, essa essenza tuttavia non cessa, siccome forma, di essere fondamento di determinazione specifica. Ogni individuo pertanto, essendo un' altra forma, è altresì, secondo la specie, diverso dall' altro. L' anima umana anche in ciò tiene il mezzo: avendo un essere in sè, ha ancora, prescindendo dal corpo, per questo essere, la sua individualità; ma come il suo essere, così eziandio la sua individualità, deve venire compiuta per l' unione col corpo.

894. Dalla più accurata dichiarazione, che queste tesi ricevono presso S. Tommaso, fia pregio dell' opera, recare quì ciò, che più facilmente potrebbe essere franteso. Pertanto dicendo il santo Dottore, che come il genero e la specie constano della materia e della forma, così l' individuo consta di *questa* materia e di *questa* forma (2); sembra già con ciò escludere

(1) Quia essentiae rerum compositarum ex eo, quod recipiuntur in materia designata vel multiplicantur secundum divisionem eius, contingit, quod aliqua sint idem specie et diversa numero. Sed cum essentia simplicium non sit recepta in materia, non potest ibi esse talis multiplicatio. Et ideo non oportet quod inveniantur plura individua unius speciei in illis substantiis, sed quotquot sunt species. *De ente et essentia c.* 5.

(2) Inter individua eiusdem speciei hoc modo consideranda est diversitas secundum Philosophum l. 7. Metaph., quia sicut partes generis et speciei sunt materia et forma, ita individui sunt haec materia et haec forma. Unde sicut diversitatem in genere et specie facit diversitas materiae vel formae absoluta; ita diversitatem in numero facit haec forma et haec materia. *Super Boeth. De Trinitate q.* 4. *a.* 2.

quella illazione, che la forma sia un universale, che si particolareggia: tanto più, che egli, in altra occasione, molto recisamente dichiara, ogni natura, costituita di materia e di forma, constare di una materia individua e di una individua forma (1). Ma al testo precedente egli soggiunge tosto, che nondimeno nessuna forma, siccome tale (cioè come qualche cosa, che è in altro, come in suo soggetto), è individua per sè stessa, ma diviene coll' essere ricettata nella materia (2). Non si potrà dunque concepire la forma, come l'essenza ideale, che, universale in sè, diviene particolare, in quanto, incorporandosi, ottiene uno svariato esistere ed apparire? Soprattutto, che S. Tommaso, come ragione dell' essere la materia principio d' individuazione, reca altresì, che la forma, considerata in sè, può essere in molte cose altrettanto, che in una. E noi rispondiamo, che quando il santo Dottore parla così, egli parla della forma, od anche della essenza, solamente quale essa è nella mente pensante; cioè a dire dell' astratta. Noi possiamo difatti non pure separare col pensiero, in una natura reale, la forma dalla materia, e considerare così per sè la forma di questa natura; ma possiamo eziandio pensare la forma senza relazione a qualsiasi determinato soggetto; e però prima, o, meglio, prescindendo da ogni

(1) Quidquid in rebus est subsistens ex materia et forma compositum, est compositum ex materia et forma individuali. *Cont. Gent. l.* 2. *c.* 50. *n.* 2.

(2) Nulla autem forma, in quantum huiusmodi, est haec ex seipsa.... Intellectus vero quamlibet formam, quam possibile est accipi in aliquo, sicut in materia vel sicut in subiecto natus est attribuere pluribus: quod est contra rationem eius, quod est hoc aliquid. Unde forma fit haec per hoc, quod recipitur in materia. *Super Boeth. l. c.*

attuazione. Concepita così la forma, la è qualche cosa, che può essere in questo, come in quel soggetto, in uno, come in molti; mercecchè essa in sè è quello, che nella cosa determina la qualità dell' essere; e questa, in cose della medesima specie, è la medesima. Di quì, per poter pensare una forma come un singolare, dovremo pensarla unita ad un soggetto determinato; ovvero, se vogliamo pensarla separata, sempre nondimeno dobbiamo farlo in relazione a quello.

Ma per quale ragione possiamo noi con asseveranza affermare, che le parole di S. Tommaso contengono unicamente questo senso, e per nessun modo quello, che altri vi ha cercato? Perchè il riguardare la forma come un universale, che s' individua in molti soggetti, è il medesimo, che affermare la realità dell' universale, siccome tale. Ora S. Tommaso, non solo dove tratta degli universali dichiara recisamente e diffusamente, che l' universale, come tale, solo nella mente pensante può essere realmente, e non nelle cose, nè fuori delle cose; ma ripete eziandio la medesima dottrina per occasione della questione, che quì esaminiamo (1). Conciossiachè (dice egli) l' universale, come universale, non possa realmente esistere, e quindi qualsivoglia cosa solo in tanto possa esistere, in quanto è individuale, dovranno le cose per le medesime cagioni, per le quali sono, essere altresì individue. Nella misura pertanto, onde alcuna cosa dipende, nel suo essere, non solo dalle cagioni attive,

(1) Unumquodque secundum idem habet esse et individuationem: universalia enim non habent esse in rerum natura, ut universalia sunt, sed solum secundum quod sunt individuata. *Quaest. disp. de anima, art.* 1. *ad* 2.

che la producono, ma altresì da un soggetto, come da sua cagione materiale; nella medesima anche la sua individualità dovrà dipendere da quel soggetto.

Siccome, al lume di questo giusto concepimento dell' universale, si scorge in qual senso fu detto da S. Tommaso, che la forma, considerata in sè, può essere in molte cose, così s' intenderà altresì, per quale ragione egli, sotto altro rispetto, affermò precisamente il contrario. Come è posto nel concetto dell' universale il potere essere in molti, così è posto, dice egli, nel concetto dell' individuo il non potere essere, che in uno. Questo poi può ad una natura individua avvenire in doppia maniera: o perchè cioè in generale essa non ha uopo di stare in altro, come in suo soggetto, ma sussiste in sè; ed a questa maniera le forme immateriali, che sono soggetto a loro stesse, sono altresì per sè stesse individue: ovvero perchè una forma, sia sostanziale sia accidentale, ha uopo di un altro, in cui sia, ma non può nondimeno essere in molti. Come tosto cioè una forma fu accolta in una determinata materia, già non può più ricevere l' esistenza in verun' altra (1). Quì dunque la forma

(1) Est de ratione individui, quod non possit in pluribus esse: quod quidem contingit dupliciter: uno modo, quia non est natum esse in aliquo, et hoc modo formae immateriales separatae per se subsistentes, sunt etiam per se ipsas individuae: alio modo ex eo, quod forma substantialis vel accidentalis est quidem nata in aliquo esse, non tamen in pluribus, sicut haec albedo, quae est in hoc corpore. Quantum igitur ad primum (formam substantialem) materia est individuationis principium omnibus formis inhaerentibus: quia cum huiusmodi formae, quantum est de se, sint natae in aliquo esse sicut in subiecto, ex quo aliqua earum recipitur in materia, quae non est in alio, iam nec forma ipsa sic existens potest in alio esse. *S. p.* 3. *q.* 77. *a.* 2.

è considerata, non come si trova nella mente pensante, ma come esiste nella realità; e però quì colla possibile risolutezza è negato, che la sia nella realità l' uno in molti, il reale universale.

895. Vuole intanto qui osservarsi, che gli equivoci, dei quali parliamo, sono talora favoriti da alcune maniere di esprimersi, usate dagli Scolastici in questa dottrina; e però sarà bene metterne in nota qualcuna. Tale è, quando si parla della forma, od anche della essenza della cosa, prima del suo attuarsi, o, come appunto dice lo stesso S. Tommaso, prima del suo essere ricevuta nella materia. Ora noi abbiamo udito il santo Dottore, quando era parola dell' essere anteriore della cosa, insegnare con somma precisione ciò, che ripeterono dopo lui quanti furono insigni Scolastici; che cioè le essenze, prima della loro attuazione, non hanno alcun essere, se ciò non è nel pensiero del Creatore (n. 584). Egli medesimo, quando si tratta della informazione della materia, ammonisce a non immaginarsi la forma, come qualche cosa, che venga nella materia dal di fuori (1). La materia riceve la forma, in quanto viene determinata; e per conseguenza, essendo essa sempre sotto una qualche forma, in quanto viene mutata: la forma quindi sorge nella materia, in quanto questa, per l' attività delle forze naturali, riceve le proprietà essenziali ad una specie di cose, e quindi l' essere proprio di quella specie. Quando la recezione della forma si concepisce così, si fa manifesto, che, per quella, ogni qual volta ha luogo, è generata una nuova forma, la quale innanzi per nessun modo non era; e che così essa for-

(1) Opusc. 32. De natura materiae c. 5.

ma, colla materia, in cui comincia ad esistere, viene moltiplicata. E questo è quello, che S. Tommaso ancora pronuncia come principio capitale. Che poi codesta moltiplicazione non sia da lui intesa, quasi che la forma di sua natura una, ottenesse un moltiplice apparire (esistere), ciò s' inferisce e dal ragionato più sopra, e peculiarmente da questo, che egli si vale di un siffatto principio, per dimostrare, contro gli Arabi, darsi necessariamente altrettante anime, che corpi. Ma facciamoci a ponderare anche meglio la dottrina intorno alla individualità dell' uomo.

896. Quand' anche S. Tommaso, sopra la individuazione delle nature corporee, non si fosse chiaramente aperto, come abbiamo veduto; quello tuttavia, che ne ha insegnato, riguardo agli angeli ed agli uomini, avrebbe dovuto metterlo al coperto dal rimprovero di avere concepita l' individuazione a maniera panteistica, come un particolareggiamento dell' universale. E primamente per ciò, che concerne gli angeli, ci occorre quella sentenza di S. Tommaso, difesa dalla sua Scuola contro gli Scotisti, non darsi nel regno degli spiriti alcuna specie, la quale contenga moltiplicità d' individui. Ora, dove non si dànno specie, a cui sia subordinata una pluralità di nature particolari, ivi non si potrà pensare nè alla maniera panteistica, nè in altra qualsiasi, un particolareggiamento dell' universale; essendo questo appunto ciò, che in quella sentenza si nega. Così S. Tommaso avrebbe almeno ristretto l' errore al mondo corporeo, e dovrebbe quindi almeno dal Günther essere assoluto dalla taccia di Panteismo. Quantunque (ed appena parrà credibile) quella dottrina, sopra degli angeli, sia stata interpre-

tata, come se il Santo negasse, gli angeli essere nature singolari, tenendo per universale tutto ciò, che è spirito. Se fosse così, non saremmo guari lontani dal pensiero, che appunto questo spirituale sia ciò, che si particolareggia nel mondo corporeo.

Ma come mai non si vede, che, a questa maniera, si viene ad appiccare a S. Tommaso proprio quella opinione, la quale egli da per tutto combatte, come errore di Platone? Non quasi avesse attribuito a Platone l' incorporarsi dell' universale, precisamente come viene affermato dai Panteisti; ma egli nota più di una volta (1), che quelle essenze ideali, esistenti nella loro universalità: esempligrazia, l' uomo in sè, presso Platone tengono il luogo degli angeli; veduto, che siffatte essenze sono per Platone quelle nature soprassensibili, le quali, nel linguaggio degli antichi, furono indicate come *sostanze separate* (dalla materia), ovvero Intelligenze. Ma anche prescindendo dall' attinenza, che questo universale spirituale avrebbe colle cose corporee, S. Tommaso, negando allo spirito, come tale, l' individualità, avrebbe gettato via quel principio capitale, cui udimmo testè dalla sua bocca, e che da lui è ripetuto innumerevoli volte; che cioè ogni attuale è individuo, e l' universale non ha la sua universalità, se non in quanto è nel pensiero. Ma tanto meno ci è uopo dimorarci in ciò, quanto che già producemmo il testo, nel quale il santo Dottore, con parole non possibili a recarsi in dubbio, dichiarò gli angeli essere individui (n. 891.). Egli pertanto non nega, che nel regno degli spiriti diansi individui; nega solo, che in quello molti individui appartengano alla

(1) S. p. 1. q. 50. a. 3. Cont. Gent. l. 2. c. 92.

stessa specie; in quanto cioè ciascun angelo singolare è distinto dall' altro, non solo per la individualità, sì eziandio per la specie: e però non come una colomba si differenzia da un' altra, ma come una colomba si differenzia da una rondine. Ma perciocchè di ciascuna specie non si dà, che un solo individuo, questo non è meno natura singolare di quello, che sarebbe, se ve ne fossero molti, come altresì è individuo l' unico Sole altrettanto, che ciascuna delle molte perle (1).

897. Che se si chiede per quale ragione stabilì S. Tommaso codesta differenza fra il mondo corporeo e lo spirituale, egli in prima ne assegna questa: Gl'individui della medesima specie sono tra loro distinti, non solo in quello, che loro è contingente, ma eziandio in quello, che è essenziale (n. 36.). Una siffatta distinzione è possibile nei corpi, perchè la loro essenza consta di materia e di forma. E di fatti, acciocchè siano corpi della medesima specie, la forma in essi deve essere, secondo la proprietà, somigliante, essendo appunto la forma la qualità, che determina l' essere della specie. Ma conciossiachè, come la forma, così eziandio la materia appartenga alla essenza; questa, con simile forma, si potrà distinguere da un' altra, per ciò chè la materia è un' altra. Molti corpi pertanto della stessa specie altro non sono, che molte materie formate al medesimo essere specifico. Ora nella sostanza semplice, nella quale quello, che determina il suo essere, la forma, non sussiste in un altro, nella

(1) Manifestum est, quod forma existens in aliquo individuo eadem ratione individuatur per ipsum, sive sit unum tantum in una specie, ut Sol, sive multa in una specie, ut margarithae. In utrisque enim est claritas individuata. *Quaest. Disp. de spirit. creat. art.* 9. *ad* 6.

materia, e quindi s' immedesima col soggetto, questo non potrà essere un altro, senza che la forma altresì, e con lei la qualità dell' essere sia un' altra: le sostanze poi, in cui le qualità dell' essere sono diverse, non appartengono alla stessa specie (1). La validità di questo argomento recata in forse, si può da noi per ora preterire; ma almeno questo è indubitato, che in esso non viene attribuita allo spirito l' indeterminatezza dell' universale, ed anzi se ne afferma una determinatezza maggiore, che non del corpo. Di fatti i corpi soggiacciono, anche nel loro essere sostanziale, a mutazione, perchè la materia, in sè indeterminata, può, per diverse forme, venire determinata; ed in qualsivoglia specie il numero degl' individui può venire accresciuto e scemato, perchè la forma, per sussistere, ha mestieri della materia. Per contrario, gli spiriti per la semplicità della loro essenza, sono costituiti in unità qualitativa e numerica: lo spirito è immutabile nel suo essere sostanziale, e ciascuno, nella sua specie, è unico.

898. Di quì S. Tommaso trova, per la sua affermazione, un altro peculiare argomento nella stabilità della sostanza spirituale. In quanto l' Universo, mediante particolarmente la svariatezza delle cose, è ordinato, con finale intendimento, ad un tutto, il mantenersi di quell' ordine dipenderà eziandio dalla conservazione delle diverse specie di cose. Ora le specie

(1) Differentia, quae ex forma procedit, inducit diversitatem speciei; quae autem est ex materia, inducit diversitatem secundum numerum. Substantiae autem separatae non habent omnino materiam, neque quae sit pars earum, neque cui uniantur ut formae. Impossibile est igitur, quod sint plures eiusdem speciei, *Cont. Gent. l.* 2. c. 93. *Cf. Summa l. c. Quaest. disp. de spirit. creat. art.* 8.

*

di nature labili non perdurano, se non in quanto si dà in esse una moltiplicità d'individui; laddove le diverse specie degli spiriti immortali, ciascuna in ciascuno individuo perdura. Nè sia chi quinci inferisca, che dunque il numero dei puri spiriti non sia molto grande, e però quel loro universo non guari bello. E converso, anche per questa ragione il mondo soprattereno risplende di una bellezza incomparabilmente più eccelsa, che non il terreno. Perciocchè, in ciascuna natura, l'essere specifico è ciò, che ha di più nobile, ed è superiore a quello, che la sua individualità le conferisce; talmente che il nostro universo dispiega molto maggiore perfezione nella moltiplicità delle specie, che non nella moltiplicità degl' individui nella specie stessa. E risponde molto bene all' ordine delle cose questo, che nel mondo angelico, come in quello, che in sommo grado deve raggiare la perfezione del tutto, si dia, non una moltitudine d' individui della stessa specie, ma un numero tragrande di tali individui, dei quali ciascuno rappresenti una nuova specie, e questa in tutta la plenitudine della sua bellezza (1).

899. Se quinci ci volgiamo alla considerazione dell' uomo, tanto più dovremo restare stupiti della colpa, apposta a S. Tommaso, di avere, intorno alla individuazione, pensato a maniera panteistica. Appena si troverebbe verità trattata dal Santo più spesso e più accuratamente di quella, che noi abbiamo nel presente Trattato principalmente esaminata; che cioè l'anima si attiene al corpo, come la forma alla ma-

(1) Cont. Gent. l. c. Cf. de spirit. creat. l. c.

teria. Dall' altra parte, avendo dovuto impugnare ancora l' errore degli Arabi, che ponevano una sostanza spirituale, per principio intellettivo di tutti gli umani individui, egli lo fece, con gravità somma, in tutti quasi i suoi scritti. Se pertanto avesse pensato, la forma riferirsi al formato, come il reale universale, che si particolareggia, si sarebbe trovato, in questa lotta cogli Arabi, in flagrante contraddizione con sè medesimo. Perciocchè, in questo caso, avrebbe dovuto concedere, che l'anima intellettiva fosse una medesima in tutti gli uomini. « Verissimo (ripiglia l'accusa), quando fosse stato coerente a sè stesso. » Ma che non si farebbe credibile dalla smania di cogliere in fallo S. Tommaso, ed in lui tutta in fascio la Scolastica! Potrebbe certamente essere avvenuto anche a S. Tommaso, di trovarsi in qualche cosa men coerente a sè stesso; ma che in una quistione, la quale egli spesso e con peculiare diligenza trattò, gli sia dovuta sfuggire una così smisuratamente grossolana contraddizione, deh! chi vorrà mai persuaderlosi? Ma è così falso, che il santo Dottore abbia affermata la moltiplicità delle anime umane, ripugnante la sua opinione intorno alle forme, che egli piuttosto provò precisamente quella da questa; al che ebbe occasione tanto più acconcia, quanto che gli Arabi pretendevano attenersi alla dottrina aristotelica intorno alla forma. Qui altresì prende le mosse dal giusto concetto dell' universale. Non è possibile (egli dice), che, negl' individui di una specie, sia numericamente uno quello, per cui il loro essere specifico viene determinato; mercecchè se ciò fosse, seguirebbe, che più individui, due cavalli, esempligrazia, sarebbero non due,

ma uno (1). Ed eccone il perchè: Quel determinante, cioè la forma, si riferisce al determinato, cioè alla materia, come ciò, onde questo è attualmente quello, che può essere. Ma appunto per questo, che la forma è causa di questo determinato, non come una causa estrinseca, quasi producesse la cosa; ma perchè essa è prodotta nella materia, e diviene, con questa, principio costitutivo della cosa; appunto per questo, diciamo, si fa aperto, che l'essere della cosa non può venire posto, che tante sole volte, quante viene posta la forma. Pertanto egli è assolutamente impossibile, che molti individui, e veri individui intendiamo, cioè tali, che siano cose sussistenti per sè, o vogliamo dire nel proprio loro essere, abbiano forma numericamente una. Di quì l'anima, appunto perchè è la forma determinante l'essere specifico dell'uomo, in ciascun uomo dev'essere numericamente un'altra (2). S. Tommaso pertanto, colla sua dottrina delle forme,

(1) Impossibile est esse unum numero in individuis eiusdem speciei illud, per quod speciem sortiuntur. Si enim duo equi convenirent in eodem secundum numerum, quo speciem equi habent, sequeretur quod duo equi essent unus equus, quod est impossibile. Et propter hoc in l. 7. Metaph. dicitur, quod principia speciei secundum quod sunt determinata, constituunt individuum; ut si ratio hominis est, ut sit ex anima et corpore, de ratione huius hominis est, ut sit ex hac anima et ex hoc corpore. Unde *principia cuiuslibet speciei oportet plurificari in pluribus individuis eiusdem speciei. De spirit. creat. art.* 9.

(2) Ab eodem aliquid habet esse et unitatem: unum enim et ens se consequuntur. Sed unumquodque habet esse per suam formam. Ergo et unitas sequitur unitatem formae. Impossibile est igitur diversorum individuorum hominum esse formam unam. Forma autem huius hominis est anima intellectiva. Impossibile est igitur, omnium hominum esse unum intellectum. *Cont. Gent. l.* 2. *c.* 73. *n.* 4. *Cf. S. p.* 1. *q.* 76. *a.* 2.

non contraddice all'affermazione della moltiplicità delle anime, ma la conferma.

900. Se non che più malagevole potrebbe sembrare il conciliare la dottrina della individuazione umana col ragionato testè, intorno alla individuazione delle sostanze corporee e spirituali. Avendo l' anima un essere indipendente dal corpo, deve costituire, anche senza del corpo, una natura od essenza sussistente per sè, un individuo; e nondimeno la dottrina dell' essere la materia il fondamento della individualità, si distende anche all' uomo. Che se ciò si ammette, pare allora, come più sopra fu notato, seguitarne, che, distrutto il corpo, l' anima o per nulla non possa, o certo non possa come individuo essergli superstite. Che se, inoltre, non debbono potersi dare più sostanze spirituali della stessa specie, si dovrà concedere o che anche le anime umane, e quindi gli stessi uomini, il cui essere è da quelle determinato, non siano *simpliciter* individui della stessa specie, ma ciascuno ne formi una; ovvero non darsi, che una sola anima, la quale, come la vera essenza soprassensibile dell' uomo, nei singoli si moltiplichi e rappresenti.

A tutte codeste repliche ha S. Tommaso anticipatamente risposto. Perchè una qualche cosa sia individuo, sia un τόδε τι, non basta, che sussista per sè, ma deve altresì essere compiuta nella sua specie. Come natura in sè sussistente, è contrapposta al semplice *accidente;* come natura compiuta, è contrapposta alla *parte sostanziale.* Ora l' anima umana ha bensì un essere indipendente dal corpo, nel quale essere la sussiste per sè: per lo che si differenzia dagli accidenti non meno, che dalle forme delle sostanze naturali;

nondimeno, avendo essa, per la sua natura e per le sue facoltà, la destinazione ad avvivare il corpo, senza di questo non è natura compiuta nella sua specie, e, secondo ciò, va agguagliata alle parti sostanziali. Pertanto siccome nel suo essere, così eziandio nella sua individuazione l'anima non riceve il suo compimento, che nell' unirsi col corpo (1). E neppure si può inferire, che essa, per la separazione dal corpo, debba perdere la sua individualità; mercecchè, come ha un essere indipendente dalla unione con quello; così per l'essere medesimo ha altresì una individualità indipendente; e quindi, separata dal corpo, non cessa già *simpliciter* di essere individuo, ma cessa solamente di essere compiuto individuo umano. Da ciò, che pocanzi ricordammo, intorno alla relazione della forma colla materia, è palese, che molte materie non possono venire determinate da una sola forma più di quello, che possano molte forme (ed intendiamo sostanziali) determinare una sola materia. E veramente due cose, ordinate ad unirsi come principii sostanziali, e le quali però si debbono reciprocamente integrare, divenendo una sostanza compiuta, l'una di necessità non potrà essere replicata più dell'altra. Nondimeno vuole quì notarsi una differenza. Quando cioè il compiuto, e non qualsiasi essere del principio formativo, dipende dal formato, allora sarà bensì sempre necessario, che quello si moltiplichi a misura di questo; ma da ciò non segue, che non possa esistere più volte fuori di questo, e che quindi, nel nostro caso, le anime debbano cessare di essere molte, perchè i corpi furono distrutti (2).

(1) Quaest. disp. de anima. art. 1.

(2) Formam et materiam semper oportet esse ad invicem propor-

901. A torto ancora, dal detto intorno alle sostanze spirituali, s' inferirebbe, che le anime umane non possano essere individui della stessa specie. Perciocchè l' anima umana conviene coi puri spiriti nel non constare di materia, ma si differenzia da quelli nel pure essere nella materia, divenendo, come questa, parte di un altro, cioè dell' uomo (1). Come pertanto l' uomo è uomo, perchè consta di anima e di corpo, ed è questo uomo, perchè consta di questa anima e di questo corpo; così ancora una sostanza spirituale è anima umana, perchè è nel corpo, ed è questa anima umana, perchè è in questo corpo. Ma l' attinenza, che ciascun' anima ha verso il suo corpo, rimane in lei eziandio separatane, e propriamente come qualche cosa pertinente alla sua natura. L' essere separata dal corpo non è all' anima naturale, in quanto essa, senza del corpo, non può esercitare tutte le sue facoltà, e quindi in quello stato va priva di alcuna cosa; laddove, quand' anche non fosse metafisicamente impossibile, sarebbe tuttavia positivamente contro natura, che un' anima fosse congiunta ad altro corpo, che a quello, pel quale e nel quale fu creata. Per-

tionata et quasi naturaliter coaptata; quia proprius actus in propria materia fit: unde semper oportet, quod materia et forma consequantur se invicem in multitudine et unitate. Si igitur esse formae dependet a materia, multiplicatio ipsius a materia dependet, et similiter unitas: si autem non (dependet) erit quidem necessarium multiplicari formam, secundum multiplicationem materiae, i. e. simul cum materia, et proportionem ipsius; non autem ita, quod dependeat unitas vel multitudo ipsius formae a materia. *Cont. Gent. l.* 2. *c.* 51. *Cf. S. p.* 1. *q.* 76. *a.* 2. *ad* 2.

(1) Licet anima intellectiva non habeat materiam, ex qua sit, sicut nec Angelus: tamen est forma materiae alicuius, quod Angelo non convenit. Et ideo secundum divisionem materiae sunt multae (animae), multi autem Angeli unius speciei omnino esse non possunt. *S. l. c. ad* 1.

ciocchè, appartenendo così il corpo, come l'anima, alla essenza dell' uomo, in quella ipotesi, un tale uomo per l'anima sarebbe lo stesso individuo, e pel corpo un diverso. Siccome pertanto le anime, quantunque non siano nel corpo, differiscono tuttavia dagli angeli nella specie, per la destinazione, che hanno ad esservi; così la relazione, che ciascuna ha al corpo, in cui era, basta a distinguerle tra loro come individui (1).

902. Che se, in questa maniera, la dottrina di S. Tommaso può essere purgata dall' accusa di contraddizione, tuttavia non vi manca, tra gli Scolastici, chi stimi, quella non essere abbastanza ben fondata. Non pure lo Scoto, gareggiero per vezzo, ma eziandio altri insigni Scolastici, tra i quali il Suarez ed il Fonseca, i cui Trattati menzionammo più sopra, furono, per questo capo, di diverso avviso. Secondo il Suarez, dall' attinenza della forma colla materia non si può in-

(1) Multitudo animarum a corporibus separatarum consequitur quidem diversitatem formarum secundum substantiam, quia alia est substantia huius animae et illius; non tamen ista diversitas procedit ex diversitate principiorum essentialium ipsius animae, nec est secundum diversam rationem ipsius animae, sed est secundum diversam commensurationem animarum ad corpora. Haec enim anima est commensurata huic corpori et non illi; illa autem alii et sic de omnibus. Huiusmodi autem commensurationes remanent in animabus etiam pereuntibus corporibus, sicut et ipsae eorum substantiae manent quasi a corporibus secundum esse non dependentes. *Cont. Gent. l. c.*

Aristoteles in l. 1. de anima (*c.* 3. t. 53.) reprehendit antiquos de hoc, quod disserentes de anima, nihil de proprio susceptibili dicebant, quasi esset contingens (secundum Pythagoricas fabulas) quamlibet animam quodlibet corpus induere. Non est igitur possibile, quod anima canis ingrediatur corpus lupi vel anima hominis aliud corpus quam hominis. Sed quae est proportio animae hominis ad corpus hominis, eadem est proportio animae huius hominis ad corpus huius hominis. Non est igitur possibile animam huius hominis ingredi aliud corpus, quam istius hominis. *Cont. Gent. c.* 73.

ferire altro, salvo quello, che pocanzi S. Tommaso disse della moltiplicazione, come ancora che la generazione e la corruzione delle sostanze corporee sia possibile per effetto della materia. Ma ciò, onde ciascuna cosa, che è, è un singolare (il principio constitutivo della individualità), codesto non doversi cercare in altro, che nel proprio essere di ciascuna; e ciò valere della materia e della forma, considerate ciascuna per sè, altrettanto, che pel corpo sussistente per quelle, ed, in generale, di qualsivoglia natura (1). E così potrebbero darsi anche sostanze spirituali, che, nella natura perfettamente simili, fossero tuttavia individui della stessa specie, in quanto ciascuna avrebbe il proprio suo essere.

Altri recenti Scolastici, tra i quali il Fonseca (2) ed il Mauro (3), ci spiegano, come fa lo Scoto, la individualità da questo, che la cosa, oltre di quello, che è essenziale alla specie, contiene una realità, che a lei, in quanto singolare, è essenziale; il perchè due cose, che in tutto fossero perfettamente uguali, erano da essi riputate impossibili. Ma è da notare, che si può bene assentire a questa opinione, senza per ciò

(1) Non negat haec opinio (egli parla della sua opinione) in individua entitate posse ratione distingui naturam communem ab entitate singulari, et hoc individuum addere supra speciem aliquid ratione distinctum, quod secundum metaphysicam considerationem habet rationem differentiae individualis..... Sed tamen addit haec opinio (id quod proprie ad praesentem quaestionem pertinet) illam differentiam individualem non habere in substantia individua speciale aliquod fundamentum, quod sit in re distinctum ab eius entitate, ideoque in hoc sensu dicit unamquamque entitatem per se ipsam esse suae individuationis principium. *Metaph. Disp.* 5. *sect.* 6.

(2) In Metaph. Arist. l. 5. c. 6. q. 1. s. 5.

(3) Quaest. phil. Vol. 1. q. 32.

concepire, coi Formalisti, la natura specifica della cosa, la quale è individuata da una reale differenza, come un universale reale, secondo che noi in una questione somigliante lo abbiamo dichiarato (n. 607.). Di quì il Mauro, p. e., prova la sua tesi, non già dall' essere la natura della specie una in sè, e dal dovere, per la differenza individuale, divenire moltiplice, o vogliam dire particoloreggiarsi; ma la prova dall' essere ciò, che appartiene alla specie, in tutti gl' individui perfettamente uguale, e dal doversi quindi in ciascuno individuo, acciocchè possa distinguersi dagli altri, trovare qualche cosa propria a lui solo. In diverso caso, anche colui, che intuisse immediatamente la essenza della cosa, non potrebbe distinguere gl' individui della stessa specie, se non, come facciamo noi, per determinazioni contingenti. Ora tutte le cose, appunto perchè hanno ciascuna la propria essenza, cioè il proprio essere, debbono di necessità potersi conoscere ancora secondo questa essenza, e per maniera, che possano venire distinte. Noi distinguiamo, per esempio, l' una dall' altra due gocciole di acqua, solamente dal vederle in due diversi luoghi; ma chi intuisse la loro essenza, anche prescindendo dal luogo e da altre condizioni accidentali, dovrebbe distinguerle appunto dalla medesima loro essenza. Or questo, secondo che opina il Mauro, non sarebbe possibile, se negl' individui della stessa specie non fosse altro, che la essenza somigliante in tutti (1).

(1) In entibus multiplicabilibus in eadem specie debet dari aliqua ultima individuatio distincta ex natura rei. Unumquodque enim individuum debet esse nominabile nomine mentali proprio, ac distinguibile a quolibet alio; sed si in Petro e. g. non daretur aliquia individuatio superaddita rationibus generalibus et differentialibus, non

Ma a noi non pare dovere in ciò procedere più oltre. Come riputavamo di grande momento il mostrare, in qual modo anche di qui è escluso, e dagli Scolastici fu effettualmente escluso, quell'elemento panteistico, di cui parlano i loro avversarii; così non ci pare che rilevi gran fatto il diffinire a quale delle mentovate opinioni si debba dare la preferenza.

II.

Obbiezioni del Günther.

903. In un' Appendice al primo Volume della sua *Propedeutica* (1), il Günther torna sopra la dottrina dell' antichità, intorno allo spirito ed alla natura; e si dichiara, a rispetto di quella, più diffusamente, che per lo innanzi non aveva fatto. Ivi si rammentano le due sfere del mondo, le quali S. Tommaso distinse, come mutabile (terrena) ed immutabile (celeste); e mentre altri biasima il santo Dottore di avere, per una siffatta teorica, scissa di nuovo in due parti l' in-

esset nominabilis tali nomine. (Appena si dovrà ricordare, che per questi nomi niente altro si deve intendere, che il pensiero od il concetto del *Verbum mentis*, secondo che il Mauro ha pocanzi dichiarato). Nam rationes genericae ac specificae, constitutivae Petri, sunt omnino similes rationibus genericis ac specificis constitutivis Pauli et aliorum hominum.....; sed rationes omnino similes non sunt sufficiens principium distinguendi res; ergo si in Petro et ceteris hominibus non daretur individuatio superaddita, non possent nominari nomine mentali proprio nec invicem distingui; quod est contra perfectam intelligibilitatem rei.

Intelligibilia non solum habent intelligibilitatem, qua nominantur per accidens ab intellectu humano, sed etiam habent intelligibilitatem, qua sunt nominabilia per se ab intellectu angelico perfecto, *l. c.*

(1) Seconda Edizione pag. 371 e segg.

tegrità dell' Universo, il Günther vi scorge piuttosto « il contrapposto qualitativamente diverso, tra la vita della natura e dello spirito; il quale contrapposto fu, pel Cristianesimo, da lungo tempo, innalzato dal presentimento alla piena luce del pensiero. » Poscia che dunque ancora nell' *Euristeo ed Eracle* fu celebrato il Cartesio, per essersi condotto a giustificare scientificamente quel contrapposto, cui tutto il medio evo non avea fatto, che presupporre (n. 793.); qui si viene a riconoscere in S. Tommaso il merito di essersi proposto il medesimo *rispettabile problema*. Vi ebbero cioè in quel tempo (così ne ragguaglia il Günther i suoi lettori) due partiti; dei quali l' uno, difendendo Aristotele e la sua Fisica, teneva dietro alla verità del naturale; l' altro, appoggiandosi alle promesse del Cristianesimo, aspirava alla verità dell' eterno, come a scopo finale di tutto il creato. Questo doppio indirizzo S. Tommaso, collo stabilire quel contrapposto, si propose di recare ad un più alto componimento. Ma perchè mai un siffatto tentativo gli dovette riuscire infelicemente? Perchè egli affermò quella differenza da ciò solo, che ne appariva, « senza allargarla al suo principio ed al suo sostegno, essendosene unicamente giovato ad indicare, invece della differenza qualitativa, la sola *necessità* della natura corporea e spirituale nella graduazione di questo mondo. » Tommaso cioè stabilisce i gradi di perfezione, secondo la somiglianza, che le cose hanno con Dio; e dalle infime creature ascendendo, arriva fino alle nature intellettive, la cui interna attività, ritorna a Dio loro principio. « L'uomo, quale sostanza intellettiva, vale quindi per lui, come fine di quelle cose, che stanno nel sorgere e trapas-

sare. Perciocchè la materia mutabile (mobile) tende a questa forma, come al massimo, che per lei possa ottenersi; ma la materia immobile (il mondo, che non sorge nè trapassa) esige ancora la essenza a sè rispondente: e queste sono le pure intelligenze senza corpo (pag. 373.). »

Già era stato dal Günther notato innanzi, che S. Tommaso riduce ogni distinzione, tra le cose del mondo, a distinzione di gradi; ma mentre ad esse tutte attribuisce una tendenza a Dio, pure con questa non considera la differenza, onde le nature libere, nel proprio loro svolgimento, si appressano a Dio. Una siffatta considerazione lo avrebbe potuto condurre al pensiero di determinare il contrapposto tra lo spirito e la natura, secondo il contrapposto tra l'attività libera e la necessaria. Ma appunto quest'ultimo al dire del Günther rimase sconosciuto a Tommaso, sotto l'influsso della filosofia aristotelica, « e, con un tale sconoscimento, come sarebbe stato possibile il concepire i principii ed i sostegni di ambedue i fenomeni (vale a dire lo spirito e la natura), nella loro diversità qualitativa, e però come antitesi nell'Universo? Meno ancora gli fu possibile il congetturare l'uomo, come sintesi di quelli, e d'innalzare questo inizio del conoscere, per investigazione empirica o speculativa, alla certezza. L'uomo pertanto rimase ancora quello, che fino allora era valuto nella scienza: un imperfetto *membro di transito* tra le due sfere dell'Universo; il quale membro da una parte si appunta colla cima nel regno dei puri spiriti, ma dall'altra si radica nella materia mutabile. E così l'Universo per nulla non era immagine del Dio Trino. »

904. Il Günther ha dunque quì in qualche modo ammorbidite le imputazioni, in altre sue Opere, con tanta ruvidezza, apposte a S. Tommaso; quantunque, a vero dire, la lode, che egli tribuisce al santo Dottore, non sia fondata meglio del biasimo, che anche quì non lascia di aggiungervi. Quella dottrina del mondo mutabile, nel quale l' uomo occupa il grado supremo, e dell' immutabile, che è il seggio dei puri spiriti, si trova allo stesso modo presso Platone ed Aristotele, che presso gli Arabi e gli Scolastici; e però il merito di avere innalzato, per quella, il contrapposto del regno degli spiriti colla natura, dal presentimento alla luce della conoscenza, non si avviene a S. Tommaso più di quello, che gli si avvenga il demerito di avere di nuovo scissa in due parti l' integrità dell' Universo. Benchè poi, fuori di ogni dubbio, le promesse del Cristianesimo non pure abbiano corroborato il convincimento, che tutto l' esistente di quà ha di là un eterno scopo finale; ma hanno eziandio sopra il mondo di là, nella eterna vita, fornite delle spiegazioni, che nessun cuore umano aveva presentite: non è meno vero tuttavia, che, anche nel tempo anteriore al Cristianesimo, vi furono quei due indirizzi, dei quali uno tendeva alla verità dell' eterno, l' altro a quella del naturale. Perciocchè se non avevano le promesse del Cristianesimo, avevano, ad ogni modo, il lume, che illumina ogni uomo, che viene in questo mondo. Veramente non si vede ciò, che si debba pensare e dire, quando nel Günther si legge: « Tommaso tuttavia si occupò eziandio a stabilire la differenza tra il corpo e lo spirito (p. 371.). » Ora a cui è ignoto, che Aristotele, non pure affermò quella dif-

ferenza, ma con somma accuratezza la dimostrò? Chi non sa, che Platone, nei più celebrati suoi Dialoghi, sopra di quella precipuamente si aggira? Può bene essere avvenuto, che amendue, trattando altre quistioni filosofiche, le abbiano risolute per guisa, che quella medesima differenza ne sia stata di nuovo pericolata: questo dimostra solo, che loro non venne fatto di dare all'edifizio della loro dottrina il desiderato compimento; ma per ciò essi non hanno perduto il merito di avere, in maniera quanto altra mai espressiva, asserita la verità, di cui parliamo, e di averla con insigne profondità esaminata. Nè la posterità ha mai cessato di riconoscere nella scuola socratica il pregio di avere nella speculazione messe in onore le verità morali, contro la vacua sofistica del suo tempo, come altresì di avere difesa, contro il Panteismo eleatico ed il Materialismo atomistico, la dottrina di un Dio autore e signore del mondo, e dello spirito, che, superiore a tutto il transitorio, solo in Dio può trovare la sua felicità. Che se, oltre a ciò, si consideri come tanti altri filosofi dell' Oriente e dell' Occidente, ed in peculiar modo gli Arabi del medio evo, istituirono investigazioni lunghissime, pogniamo che non sempre felici, sopra la essenziale differenza tra lo spirito e la natura; se, diciamo, ciò si consideri, che altro potrà suonare, se non un' amara ironia la parola di chi ci viene a dare la pellegrina notizia, che *Tommaso tuttavia si occupò ancora a stabilire la differenza tra il corpo e lo spirito?*

905. Ora sopra quale fondamento si potrà accusare il santo Dottore di non avere raggiunto il fine propostosi; e di avere però ricondotta di nuovo la diffe-

renza delle cose mondiali alla nuda differenza di gradi? Ha questa il medesimo fondamento, che tutte le accuse, mosse contro l'antichità, le quali il Günther almeno si adopra in qualche modo a giustificare. Di fatti sua usanza è proporre delle teoriche, le quali sono bensì collegate colla verità, di cui si tratta, ma non sono in alcun modo acconce a determinarla recisamente ed a dimostrarla; e poscia, supponendo le siano pure indirizzate a questo scopo, la pruova per la incolpazione, per lui recata, non gli può riuscire guari difficile. Per tornare ad un esempio, che si attiene strettamente alla questione, che stiamo trattando, non può sicuramente dubitarsi, che le creature, perchè hanno un vero essere, hanno altresì una maggiore o minore somiglianza con Dio. Ora se altri, considerando unicamente questa somiglianza, volesse diffinire da lei sola la relazione della natura a Dio, potrebbe, senza fallo, meritare il rimprovero di parlare della distinzione di Dio dalle cose create, come se fosse solamente graduale, e non essenziale. Il Günther adunque afferra ciò, che dagli Scolastici si dice, intorno a questo graduato innalzarsi delle creature, dall'imperfettissimo essere, fino alla massima propinquità, che sia possibile, al divino; e niente curandosi di ciò, che gli stessi Scolastici insegnano, dove cercano, non della somiglianza, ma della differenza tra l'essere creato e l'increato, rompe coraggiosamente contro di loro la sua lancia. Precisamente così ei si diporta nella presente questione, sopra la differenza dello spirito dalla natura.

Per bene stabilirla si deve, secondo lui, considerare lo spirito e la natura, come antitesi, e l'uomo

come sintesi. Bene sta; e noi abbiamo veduto, che S. Tommaso, poi che ebbe finita la dottrina intorno a Dio, appunto con quella considerazione s' introduce nella dottrina intorno alle creature (1); e vi ritorna spesso in diversissime maniere. Ma a questo non ripugna per nulla ciò, che è posto innanzi ai nostri occhi, e dal Günther non meno, che da S. Tommaso è notato; che cioè le sostanze naturali, di grado in grado, si adergono a perfezione più alta, finchè nella vita sensitiva raggiungono l' altissimo, che possa convenire al loro sustrato materiale; tanto che ivi appunto entrino eziandio in congiungimento collo spirito. Come poi da una parte si può e si deve tenere ferma la differenza specifica, onde le sostanze naturali sono partite in ispecie, senza negare, per questo, che certi minerali si avvicinano alle piante, e le perfettissime piante agl' imperfettissimi bruti; così dall' altra, per salvare la differenza generica tra lo spirito ed il corpo, non ci è mestieri di nascondere, che il perfettissimo dei corpi ottiene una vita, la quale all' imperfettissimo degli spiriti è propinqua. In ciò il Günther è proceduto quanto gli Scolastici, e bene ancora più in là. Ma se l' uomo, siccome sintesi, collega in sè la natura e lo spirito, non istà forse egli tuttavia nel mezzo di entrambi; tanto che la natura, l' uomo e lo spirito si debbano ancora riguardare come tre regni, dei quali l' uno è superiore all' altro in perfezione? O non è forse vero, che la vita spirituale dell' uomo, appunto perchè la è accoppiata alla vita sensibile della natura, si trova in grado più basso, che quella dell' angelo? Come può finalmente il Günther dare biasimo a

(1) S. p. 1. q. 50. Vedi sopra n. 510.

S. Tommaso, per avere indicato l'uomo, come fine delle cose, che sorgono e passano, ed attribuita alla materia una tendenza ad esso uomo, come a quello, in cui diviene partecipe della forma perfettissima, onde sia capace; come, diciamo, può il Günther ciò biasimare, egli, che nei suoi scritti, non rifina mai di parlare dell'aspirazione, che ha la natura allo spirito, e del compimento, che in quello riceve?

906. Dal Günther cioè questo si poteva fare senza scrupolo; perciocchè, avendo egli conosciuto molto bene la natura e lo spirito dalla differenza delle loro apparenze, come principii contrapposti tra loro, ha messo in luce così sfolgorata quel contrapposto, che non ha più a temerne la confusione, per effetto di quelle altre considerazioni. E però egli non accagiona propriamente la dottrina di S. Tommaso di avere fatto dell'uomo il fine della natura, e di avere attribuita a questa una tendenza verso di quello; ma piuttosto le reca a colpa l'avere pronunziato solamente questo dell'uomo, e però di avere, invece delle diversità qualitative, indicata solamente questa necessità nella graduazione delle cose. Ma se egli nell'Opera del Maret, sulla cui fede asserisce tutto questo, non ha trovato altro, che questo, chi gli dà il diritto di supporre, che S. Tommaso non abbia insegnato altro? S. Tommaso ha affermata, senz'alcun dubbio, l'antitesi tra lo spirito e la natura, e l'ha fatto con altrettanta precisione, che il Günther; ma per quale guisa l'ha mai fondata costui? Coll'ammettere il presupposto hegeliano; che cioè tutto l'essere pensa, e colla dottrina, necessariamente a quello congiunta, del principio universale della natura, si avea apparecchiate, senza alcuno motivo, difficoltà

veramente gravissime. Per ispigliarsi di queste, egli ricorre comunemente alla differenza del pensiero della natura da quello dello spirito, ed alcuna volta ancora alla opposizione tra la libertà e la necessità nel loro appetire ed operare. Ora per ciò, che concerne S. Tommaso e l' intera Scolastica, noi abbiamo veduto, fino dal primo Trattato, quanto sia insussistente l' asserzione del Günther, che essa non avesse alcun presentimento di ciò, cui egli chiama Idea, e quindi che non avesse pregiato abbastanza il pensiero dello spirito, in opposizione a quello della natura; ma qui noi abbiamo prodotti gli argomenti, cui S. Tommaso ed il resto degli Scolastici attinsero, come dalla coscienza di sè, così ancora dall' oggetto e dalle qualità della conoscenza intellettuale, per istabilire la essenziale differenza dello spirito dalle nature sensitive, ed udimmo insieme l'antichità fondare questa medesima differenza essenziale eziandio nella libertà del volere.

907. Di tutto ciò il Günther non si dà per inteso; ed afferma piuttosto, che S. Tommaso non ha concepito lo spirito e la natura nella loro opposizione, perchè ha disconosciuta l' opposizione dei loro fenomeni: e vuol dire dell' *attività libera* e della *necessaria*. Pertanto, nel trattare della tendenza di tutte le cose verso Dio, come altissimo loro fine, il santo Dottore avrebbe da prima preterito di considerare, che le nature libere, per lo svolgimento a loro proprio, si avvicinano a Dio in diversi gradi. E pure di quella tendenza di tutte le creature tratta il santo Dottore molto diffusamente nella sua Opera *Contra Gentes*. Ivi egli svolge, sopra la finalità della natura, quei pensieri, i quali noi abbiamo già prodotti altrove; e lar-

gamente dichiara la ragione ed il modo, onde tutte le cose, sì pel loro essere, e sì per la loro attività, hanno una somiglianza con Dio, e col manifestare la divina perfezione raggiungono il supremo loro fine (1). Quindi s' introduce alla trattazione, che segue, con queste parole: « Quantunque tutte le creature, anche quelle che mancano d' intelletto, siano ordinate a Dio, come ad ultimo loro fine, e tutte lo attingano in quanto partecipano della somiglianza con lui; tuttavia le creature intellettuali lo conseguono in una certa speciale maniera, cioè per la propria loro operazione, giungendo alla conoscenza di Dio; di che è necessario, che questo sia il fine della creatura intellettiva; cioè conoscere Dio (2). » E poscia, che questa tesi ha avuta la sua ampia dimostrazione, e molte quistioni, intorno alla felicità, a cui hanno parte le nature intellettive, per la contemplazione di Dio, furono esaminate, forsechè il santo Dottore trasanda di parlare dei diversi gradi, pei quali le nature libere raggiungono questo fine, ovvero della Provvidenza speciale, onde quelle, salva la loro libertà, vi sono guidate? (3). Anche nella prima parte della *Summa theologica* tratta di quest' ordine mondiale, in virtù di cui tutte le cose create, sebbene abbiano il prossimo loro fine in altre crea-

(1) Cont. Gent. l. 3. c. 1-24.

(2) Cum autem omnes creaturae etiam intellectu carentes ordinentur in Deum sicut in finem ultimum; ad hunc autem finem pertingant omnia, in quantum de similitudine eius aliquid participant: intellectuales creaturae aliquo specialiori modo ad ipsum pertingunt, scilicet per suam propriam operationem intelligendo ipsum: unde oportet, quod hoc sit finis intellectualis creaturae, scilicet intelligere Deum. *Cont. Gent. l.* 3. *c.* 25.

(3) Ibid. c. 58. c. 111. Cf. S. p. 1. q. 12. a. 6. q. 103. a. 5

ture, l'ultimo tuttavia non lo hanno, che in Dio. Vero è, che quello non era il luogo di entrare in quistioni di etica; ciò nulla ostante S. Tommaso fa tosto notare, che le creature dotate di mente hanno, in peculiare maniera, il loro fine in Dio, perchè gli possono aderire per intelletto ed amore (1). Ma la *Seconda Parte* di questo stesso libro, la quale contiene la dottrina morale, si apre appunto coll' esame di queste tesi; che cioè in altra maniera tendono a Dio le sostanze naturali, in altra le ragionevoli (2). Così S. Tommaso non ha già solo trattato, come di passata, ma nei due suoi capilavori, ha messo a fondamento delle più gravi sue disquisizioni, la dottrina, cui il Günther pretende sia stata da lui preterita.

908. Un' altra ragione, per la quale S. Tommaso dovette avere disconosciuta l'attività libera, in opposizione alla necessaria, vuole il Günther trovarla nella sua dottrina sopra la relazione della volontà all' intelletto; ed, appiccando al Santo le più bizzarre affermazioni del mondo, ne conchiude incolpandolo, senza più, di *Determinismo* (3). Noi non possiamo entrare in tutti e singoli i punti, che quì il Günther mescola insieme; ma saremo contenti a metterne in nota il precipuo, e per la nostra questione più stringente. Secondo S. Tommaso, dice egli, l' *intelletto è il motore imperiante* sopra tutte le altre forze dell'anima; tanto che alla volontà non si avviene la virtù motrice, che

(1) Summa p. 1. q. 65. a. 2.

(2) Ibid. p. 1. 2ae. q. 1. a. 2.

(3) Ecco le sue precise parole a pag. 378: « Secondo queste asserzioni, è ben senza dubbio, stabilito il *Determinismo;* come ancora più tardi, quella di Giov. Duns ruppe nell' altro estremo, chè è l'*Indifferentismo*.

a maniera di eccezione. Ascoltiamo ora lo stesso santo Dottore. « In doppio modo può alcuna cosa muovere; come fine cioè, e come causa efficiente. Il fine non muove altrimenti, che col destare il desiderio di sè, e quindi lo fa come oggetto dell' appetito; ma la causa efficiente lo fa per la propria attività, mettendo in moto od immutando. L' intelletto pertanto muove la volontà, in quanto il fine dev' essere da esso conosciuto, per potere venire appetito; ma la volontà muove *le intellettive non meno, che tutte le altre forze dell' anima* (salvo le vegetative), a maniera di *causa efficiente,* determinandole alla operazione. Perciocchè dovunque occorrono molte forze, ivi quella, che ha per oggetto il fine universale, muove le altre ordinate a' fini particolari. Come dunque il re nel proprio regno, avendo cura del bene comune, conduce, pel suo comando, tutti gli uffiziali minori; così la volontà, il cui obbietto è tutto il bene, muove le forze particolari dell' anima, delle quali ciascuna è ordinata ad un bene particolare a lei proprio: la vista, esempligrazia, all' apprensione dei colori, l' intelletto alla conoscenza del vero (1). » Laddove pertanto l' intelletto muove la sola volontà, e questa per la semplice rappresentazione dell' oggetto, la volontà muove tutte le

(1) Aliquid dicitur movere dupliciter: uno modo per modum finis, sicut dicitur, quod finis movet efficientem; et hoc modo intellectus movet voluntatem, quia bonum intellectum est obiectum voluntatis et movet ipsam ut finis. Alio modo dicitur aliquid movere per modum agentis, sicut alterans movet alteratum, et impellens movet impulsum, et hoc modo voluntas movet intellectum et omnes animae vires, ut Anselmus dicit in libro de similitudinibus cap. 2. Cuius ratio est, quia in omnibus potentiis activis ordinatis illa potentia, quae respicit finem universalem, movet potentias, quae respiciunt fines particulares..... *S. p.* 1. *q.* 82. *a.* 4.

forze dell' anima, compresovi l' intelletto, e le muove come causa attiva. Quello dunque, che il Günther fa dire a S. Tommaso dell' intelletto, essere cioè questo il motore imperiante di tutte le forze dell' anima, S. Tommaso lo dice precisamente della volontà; e ciò, che gli fa concedere, la volontà cioè avere virtù motrice solo in una certa guisa, proprio questo S. Tommaso lo insegna dell' intelletto: vale a dire, questo muovere solo, in quanto per la conoscenza presenta alla volontà il suo oggetto. Benchè poi sia ancora dottrina del Santo, che tra le cause il fine sia la suprema, perchè le altre tutte lo presuppongono, e, secondo ciò, l' intelletto, che conosce il fine, possa essere qualificato come la prima delle cause motrici; non conviene tuttavia perdere giammai di vista ciò, che ivi appunto viene dichiarato; che cioè l' intelletto non muove la volontà, che col rappresentare l' oggetto dell' appetito, laddove la volontà determina alla operazione, come sè medesima, così tutte le altre forze dell' anima, e con libertà di arbitrio.

Ancorchè dunque S. Tommaso avesse, massime nella dottrina della felicità, attribuita all' intelletto, come opina lo Scoto, una indebita preminenza sopra la volontà, ed ancorchè avesse altresì errato nel fare la libertà del volere dipendente dalla conoscenza intellettiva; tuttavolta non si vede, come avrebbe dovuto essere da ciò impedito di riconoscere il contrapposto tra l' attività libera e la necessaria, e da quello la differenza essenziale dello spirito dalla natura. Egli nondimeno riconosce da per tutto il fatto del libero arbitrio, e gli contrappone, colla medesima risolutezza, la necessità dell' appetito sensitivo. Che se giudicò di

concepire un tal fatto dal prelucere, che fa la conoscenza intellettiva alla volontà; come non dovea trovare in questo appunto un fondamento di più, per riconoscere la essenziale differenza tra lo spirito e le sostanze naturali? Ma non ci è mestieri dimorarci più lungamente sopra di ciò: da quello, che pocanzi dicemmo, e più ancora da quello, che ne recammo nel primo e nel terzo Capo, è abbastanza manifesto, che S. Tommaso mette in luce, e con efficacia somma, il contrapposto tra l' attività libera e la necessaria, e che, mediante quello, stabilisce la differenza tra lo spirito e la natura.

Così dunque la Scolastica, nella presente questione, ha fornito tutto quello, che si richiede dal Günther: essa concepì la natura e lo spirito come antitesi nell' universo, e l'uomo come sintesi di entrambi: oltre a ciò, dimostrò la differenza essenziale, che è la ragione di quel concepimento, come dalla coscienza di sè, così dalla condizione propria della conoscenza intellettuale e della volontà. Ora se è così, quello che essa Scolastica insegnò altrove, intorno alla graduazione delle creature, deve giudicarsi presso di lei non meno, che presso il Günther, affatto innocuo.

Nel resto, se il nostro lettore si sarà dovuto fare le croci, a vedere quanto mal pratico sia il Günther della dottrina per lui impugnata, certo le si farebbe il doppio, se noi ne toccassimo altre particolarità, e nominatamente le proposizioni, che reca, come documenti per le sue censure; e, si capisce, senza precise indicazioni dei luoghi, e talvolta neppure delle Opere, onde quelle sono tratte. Chi ciò vede, è necessitato a giudicare, che costui si sia formato il suo

giudizio, intorno alla dottrina di S. Tómmaso, unicamente sopra le citazioni di seconda e terza mano, che ne ha trovate in altri autori. E con tale suppellettile egli osa prendere sopra di sè l'accusare uno dei più venerandi Dottori della Cristianità, ed uno dei più grandi intelletti, che siano mai stati, accagionandolo e non di passata, ma in un ampio Trattato, di errori sesquipedali!

Tutto il costui procedere mi richiama alla memoria un certo fattarello, cui il lettore mi vorrà dar venia di qui ricordare. Alquanti anni or sono, io feci la conoscenza di uno scenziato alemanno, che ha pubblicati parecchi volumi sopra varie quistioni filosofiche e teologiche. Egli confessavami, che le dottrine degli Scolastici gli erano poco note, e mi chiedeva da quali Opere avrebbe potuto procurarsi le informazioni che desiderava. Io gliene nominai alquante delle più rinomate, nè punto mi maravigliai, che i titoli ed i nomi stessi gli giungessero affatto nuovi. Alquanti giorni più tardi m'imbattei a leggere un nuovissimo libro, composto e dato alla luce da quel medesimo scienziato, e vi trovai un Trattato di oltre a cento pagine, nel quale alla Scolastica, e nominatamente a S. Tommaso, s'imputavano errori gravissimi in fatto di specolazione; e, com' era da aspettarsi, le accuse erano confortate da copiose citazioni. Così si dettano a' dì nostri i libri!

LA FILOSOFIA ANTICA

ESPOSTA E DIFESA

TRATTATO NONO

DI DIO

CAPO I.

DELLA ESISTENZA DI DIO.

I.

Osservazioni preliminari.

909. I diversi indirizzi, nei quali, dopo del Kant, entrò la filosofia, più che in alcun'altra dottrina, dovettero venire all'aperto in quella, che versa intorno a Dio, ed alle sue relazioni col mondo. Pochi assai tentarono, come fece l'Hermes, di opporre alla via chiusa dalla Critica, una Controcritica, affine di manodurre, sillogizzando, la mente riflessiva dalle creature al Creatore. Si tenne piuttosto la conoscenza di Dio per originaria; e però nè possibile, nè bisognosa di essere dimostrata per argomenti; e questo si giudicò in doppia maniera. Perciocchè alcuni attribuirono questa originaria e non mediata cognizione di Dio alla ragione, sia che quella fosse, al modo del Jacobi, un'apprensione soprassensibile, sia che, a quello del Male-

branche e dello Schelling, un intuito intellettuale; altri vollero, che quella conoscenza stessa non si potesse altrimenti avere, che per divina rivelazione, nè propagarsi e mantenersi, che per la tradizione. Ma come quei primi filosofi, così questi secondi tennero, che la conoscenza di Dio, per essi affermata, fosse l'inizio ed il fondamento di qualsivoglia altra conoscenza del soprassensibile. Ciò nulla ostante, molti di loro non solevano rigettare come invalidi, e neppure come inutili gli argomenti, che comunemente si recavano per la esistenza di Dio. Quelli cioè, che aderiscono alla opinione del Malebranche, osservano, la conoscenza di Dio, la quale preluce a tutte le altre, non essere finalmente, che un'apprensione inconscia del puro ed assoluto essere. Ma per giungere al giudizio riflesso, che quello sia un essere reale, distinto dal mondo, come suo Creatore e Signore, a ciò essere certamente necessaria la considerazione delle creature (n. 417.). Del resto, sebbene questi filosofi riconoscessero il valore degli argomenti, onde dalle creature s'inferisce il Creatore, era nondimeno nel fondo della loro specolazione, che più di tutti si dovesse far capitale di quell'argomento, onde dalla idea di Dio si deduce la sua esistenza; ed anzi da questo facevano dipendere il valore degli altri. Di fatti, se la idea di Dio va innanzi, siccome norma, ad ogni conoscenza, che cominci dal finito, nessuna avrà piena certezza, se prima non sia stato trovato obbiettivamente vero il contenuto di quella idea. Allo stesso modo, eziandio tra coloro, che fanno dipendere la conoscenza di Dio dalla rivelazione, ve ne ha di quelli, che non mettono in forse, potersi quella conoscenza stessa, poi-

chè una volta fu ricevuta per la rivelazione divina, dimostrare per disquisizione scientifica.

Da entrambe queste opinioni remoti ugualmente l'Hermes ed il Günther, convengono in questo coll'antichità, che, per l'umano intelletto, la conoscenza del divino ha per condizione la conoscenza del creato. La maniera nondimeno, onde il Günther spiega l'origine della coscienza di Dio dalla coscienza di sè, fu riputata così singolare e di tanto momento, che da quella si potessero facilmente ripetere tutte le deviazioni della dottrina gunteriana dagl'insegnamenti dell'antica Scuola.

Parecchi dei punti toccati furono già da noi discussi. Noi ci siamo adoperati a dimostrare, sia dalla qualità del nostro pensiero, sia ancora dalla natura dello spirito umano, che Dio non è il primo ed il più prossimo oggetto della nostra conoscenza intellettiva; nella quale dottrina trovammo i Padri della Chiesa in pieno accordo colla Scolastica. Ma quando per ciò negammo quella immediata conoscenza di Dio, la quale dovrebbe essere un intuito dell'assoluto, non negammo, per nessun modo, ed anzi dimostrammo piuttosto, darsi una indeliberata conoscenza di Dio, la quale in tanto può chiamarsi immediata, in quanto non è fornita da alcuna riflessione faticosa: anzi neppure è di sè consapevole (1). Medesimamente, crediamo di avere provato, che coloro, i quali non reputano possibile alcuna conoscenza di Dio senza rivelazione, contraddicono alla stessa rivelazione, e sconoscono la natura dell'uomo non meno, che il còmpito della

(1) V. più sopra nn. 226, 227. 431. 435 e segg. V. pure Teologia Antica Vol. II. pagg. 34. e segg.

scienza (1). Ma siccome, per questo, non negammo certamente il fatto, che fino dai primordii, una coi Misteri della Fede, fossero da Dio rivelate all' uomo anche le verità dell' ordine naturale; così neppure abbiamo, in alcuna guisa affermato, che l' uomo, quando fosse rimasto colle sole facoltà, che ora possiede, avrebbe potuto acquistarsi la conoscenza di Dio e della sua legge, senza un influsso divino, che vel guidasse e promovesse. Perciocchè, come la Scolastica, nella stessa conformità coi SS. Padri, insegnò, la conoscenza del divino, la quale nominiamo naturale, è bensì indipendente dalla rivelazione e dalla grazia propriamente dette; ma non per questo è eziandio indipendente dalla Provvidenza di Dio, la quale in noi e fuori di noi governa tutto (2).

910. Noi già abbiamo ponderato quanto pregiudizievole sia l' opinione, prevaluta dal Kant in poi, che la esistenza di Dio non si potrebbe dimostrare a rigore dalla ragione (3). Ma una siffatta opinione non avrebbe per certo data l' ultima spinta a tanti vacillanti, nè avrebbe raffermati nella incredulità tanti traviati, se fossero stati a sostenerla i soli filosofi anticristiani. Perciocchè non solo per gli scienziati, ma eziandio pel grande numero di coloro, che non sono in grado di scandagliare le argomentazioni filosofiche per loro stessi, deve tornare ad inestimabile pericolo il sentire, come qualmente eziandio i propugnatori della religione rivelata ed i ministri della divina pa-

(1) Ibid. Vol. II. pagg. 22. e segg.

(2) Vedi più sopra nn. 227, 438, 444. E Teologia Antica, Vol. II. pag. 60.

(3) Ibid. Vol. II. pagg. 46 e segg.

rola si avvisano, non potersi, in un accurato esame, stabilire, per solide ragioni, quella verità, sopra la cui conoscenza tutta la Fede riposa. Per valevole, che possa essere l'appellarsi alla coscienza indeliberata di Dio, e per quanto ciò possa riuscire ad eccitare il sentimento, massime allorchè questo non sia ancora guasto; per moltissimi tuttavia ogni sua efficacia andrà perduta, come prima si aggiunga, quello, che si armonizza così bene col cuore, non potersi raggiungere per alcun conato della ragione. Trattandosi quì di una verità, la quale, nella conoscenza religiosa, è la prima, e tutte le altre sostiene, male si raccomanderebbe al solo presentimento o sentimento. Anche più ruinosa deve riuscire una somigliante concessione, fatta alla Critica scredente, in quanto quella inchiude quest'altra; che cioè, per le più profonde investigazioni dei moderni sapienti profani, si è finalmente scoperto, che gli argomenti, onde i Padri della Chiesa ed i dotti in Divinità di tutti i secoli si afforzavano, con tanta sicurezza, non hanno alcun valore. O si crede forse di potere, anche in questo punto, scalzare impunemente l'autorità di tutta l'antica Cristianità, e, dove si tratta dello stabilire il primo e più necessario fondamento della Fede, si vorrà darla vinta a pretesi filosofi suoi sfidati nemici?

Forse si replicherà, che tuttavia i cultori della scienza non possono obbligarsi a ritenere, oltre alle verità, che ci sono rese venerande dalla tradizione, eziandio gli argomenti, che per quelle già si recavano. Ma se in alcuni casi particolari possa essere quell'obbligo imposto al teologo, e se tra quelli sia a noverare il caso, di cui qui trattiamo, non è questo il luogo

di cercarlo. Perciocchè noi quì non parliamo della omissione di un dovere imposto dall'autorità della tradizione o della Chiesa; ma sì parliamo delle lamentevoli conseguenze, che la opinione testè mentovata deve avere, pel pratico della vita e per la scienza. Tutt'altra cosa è, quando si miri solamente, come si fa al dì d'oggi da parecchi scienziati, a rafforzare, per nuove investigazioni, o per più vasto esame, gli argomenti antichi contro gli attacchi del nostro tempo: ciò appartiene al vantaggiarsi, che la scienza può e deve fare; ma rinunziare a dimostrazioni essa non può, per questo capo, senza abbandonarsi da sè medesimo, e dichiararsi inetta a servire, non pure alla Fede cristiana, ma, in generale, alle più nobili esigenze del genere umano. Una filosofia, la quale, nella questione sopra la esistenza di Dio, se ne rapporti al sentimento od alla pia credenza, pronunzia da se medesima, il giro delle sue conoscenze non travalicare il mondo visibile, e nega la possibilità di giustificare, per la scienza, la fede nella rivelazione.

911. Per formarsi un giudizio di un siffatto indirizzo nella specolazione, conviene pria di tutto osservare, come i dubbii e gli scrupoli mossi, contro l'argomento, adoperato da più di un migliaio di anni, per la esistenza di Dio, lungo tempo non erano altro, che un eco, o, se meglio si voglia, un risentimento della Critica kantiana. Secondo questa, noi non possiamo sapere, se la realità risponda al nostro pensiero; e per conseguenza non potremmo affermare, con sicurezza, alcuna cosa intorno alla natura dei corpi, e tanto meno intorno alla sostanza spirituale della nostra anima, nè conoscere la relazione di causa

e di effetto tra le cose particolari, nè nella universalità delle cose alcun legame, che loro conferisca unità: di che sèguita, noi non uscire mai col nostro pensiero dal mondo delle apparenze sensibili. Può ben essere, che altri abbia rigettata la filosofia kantiana, come difettiva; ma non per questo sono tosto dileguati dall'animo i pregiudizii messi da quella in voga; ed in peculiar modo deve perdurare la diffidenza in tutte le argomentazioni, che si recano a raffermare verità molto alte. Perciocchè quella non potrebbe essere altrimenti rimossa, che per una chiara e ragionata conoscenza dell'esservi, anche pel nostro pensiero, dischiusa una via per passare dal mondo sensibile al soprassensibile. Ora, lungi dal vincere col presidio di una siffatta conoscenza, il dubbio della Critica, vi si è piuttosto, sotto l'influsso delle scuole seguenti, passato per sopra. Di fatti, in queste scuole non si contende già l'intelletto a conoscere con certezza dal passeggiero l'eterno; ma si vuole piuttosto, dall'assoluto, che si presuppone, concepire il finito. Quand'anche pertanto fossero stati gli animi meno indisposti verso i pensieri del tempo passato, non avrebbero tuttavia potuto ricalcare con risolutezza la via da quello tenuta, se prima non l'avessero riconosciuta per sicura.

Per contrario, riconosciuta una volta la ragionevolezza, negata dal Kant, di giudicare sopra le cose, secondo i concetti nostri, si potrà allora, con ogni fiducia, affermare, che appena si dà alcun'altra dimostrazione, che sia o più lucida o meglio fondata di quella, per la quale fu, in tutti i tempi, provata la esistenza di Dio. Che se noi possiamo sperare di

avere, nelle precedenti disquisizioni, convinto il nostro lettore, che i giudizii dell' antica Scuola, intorno alla verità ed alla certezza della nostra conoscenza, si possono molto bene mantenere saldi contro del Kant, con ciò avremo altresì mostrato, come il fondamento, sopra cui in ogni tempo veniva edificata la dottrina intorno a Dio, era solido alla stess' ora e sicuro. In questa presupposizione, noi asseriamo, che precisamente le pruove più comuni, che si producevano per la esistenza di Dio, erano, sotto tutti i rispetti, eziandio le migliori. A quelle poi noi siamo guidati dal pensiero, che le medesime sante Scritture ci offrono: Dalle cose visibili create ci si manifesta l' invisibile Creatore. In quelle pruove si può bene procedere da ciò, che l' uomo sperimenta in sè medesimo, e si può insieme contemplare il mondo esteriore; nel quale si può considerare ora l' ordine e la finalità, ora il sorgere ed il trapassare delle cose; quì il labile loro essere, là le loro proprietà e prerogative; ma in fondo a tutto ciò giace sempre quel pensiero; tanto che tutte quelle considerazioni si possono riguardare, come altrettanti membri di un solo argomento. Di questo dunque noi affermiamo, che, sotto qualsivoglia rispetto, è di tutti l' ottimo. Mentre questo da una parte è di una maravigliosa chiarezza e facilità, non lascia dall' altra nulla a desiderare, quanto a vigore dimostrativo: il che si fa chiaro soprattutto per le obbiezioni, onde si è tentato infermarlo. Si aggiunga, che esso, lungi dal porgere la mano a pensieri erronei sopra la relazione di Dio al mondo, acchiude piuttosto il germe di tutte le verità, le quali noi dobbiamo difendere nella dottrina intorno a Dio. Da ul-

timo non potremmo concedere, che questo volgare argomento, per mostrarsi incrollabile, abbia mestieri di essere confortato da altri; noi, e converso, sosteniamo, che gli altri argomenti, per essere validi, debbono presupporre questo, od essere ricondotti a questo.

II.

Degli argomenti comuni per la esistenza di Dio.

912. Le pruove, per tale effetto, adoperate il più spesso fino ai nostri tempi, si trovano presso S. Tommaso, sotto molta brevità, riunite (1). Le prime mirano a mostrare, che le cose non bastano a loro stesse; ma, per potere esistere, operare ed esplicarsi, presuppongono Dio, come loro autore e mantenitore. Nella universalità delle cose (si discorre così) si dà moto e mutazione, e tuttavia esse cose non soggiacciono solamente, come passive, alla mutazione, ma sono al tempo stesso in quella attive, come cagioni; e come il mutamento, a cui soggiacciono, così l'attività, onde cagionano, si distendono fino allo stesso essere; mercecchè esse cose non si muovono solamente di luogo a luogo, nè mutano solamente le loro condizioni e proprietà, e non crescono solamente o decrescono, ma eziandio cominciano ad essere e finiscono. Ora questa mutazione, quest'attività, questo sorgere e passare delle cose nel mondo, non può avere l'ultima sua ragione, che in una natura, la quale immuta, senza

(1) Summa. p. 1. q. 2. a. 3. Cf. Cont. Gent. l. 1. c. 13. dove il primo argomento è svolto diffusamente, gli altri sono con brevità dichiarati; nondimeno sopra di questi si trovano le proprie spiegazioni l. 1. c. 14. n. 4. c. 28. n. 5. c. 42. n. 6. l. 2. c. 15.

essa soggiacere a mutazione: è causa senza essere causata, ed ha la ragione di esistere in se medesima. Questa natura e Dio.

913. Già antichi Scolastici, e molti teologi dei tempi posteriori, hanno di questi tre punti prodotto solamente l'ultimo, inferendo dall'essere contingente delle cose, l'essere necessario di Dio; nè sono da biasimare, in quanto questo argomento è di fatto il più chiaro, il più breve ed il più stringente. Pure a noi non pare, che gli altri due punti siano da passare, per questo, sotto silenzio. Non della sola mutazione, che, distendendosi fino all'essere, viene chiamata sostanziale, sì di qualsivoglia mutazione, S. Tommaso, con Aristotele, stabilisce la tesi: *Ciò che viene mutato, viene mutato da un altro;* per quinci inferire, che dunque si dà una natura, la quale è causa di tutte le mutazioni, senza che essa soggiaccia a mutazione. Già Platone, in varie occasioni, e nominatamente nel *Fedro,* avea recato questo argomento; ma Aristotele lo svolge, nei due ultimi libri dei *Fisici,* con non mediocre ampiezza. Noi ne raccoglieremo in breve il più rilevante.

Ciò, che si muta, si riferisce alla sua mutazione o solamente come passivo, ovvero eziandio come attivo. Nel primo caso, è manifesto, che è mutato da un altro; e se questo altro è, alla sua volta, un mutabile, che nella mutazione è solamente passivo, esso certamente ne presupporrà un altro, dal quale patisca la mutazione; e così dovremo di necessità giungere a qualche cosa, che o non si muti per nulla, o si muti per propria attività. Ora quello, che si muta per propria attività, deve contenere, in qualche modo, parti

o facoltà diverse, essendo impossibile, che in una medesima mutazione l'intera natura sia, al tempo stesso, attiva e passiva. Acciocchè dunque muti se medesima, deve con una parte di sè operare sopra di un'altra; come quando nel bruto l'impressione, ricevuta dal senso esterno, desta l'interno; e l'istinto, per quello eccitato, muove le membra del corpo. Ma se nè l'intera natura, e neppure una sua parte, può essere, in una medesima mutazione, attiva e passiva, ciò non esclude, che quello, il quale produce una mutazione, possa patirne un'altra. All'opposto, noi vediamo che nelle nature, le quali s'immutano da sè, cioè nelle viventi, il principio, pel quale esse s'immutano, la loro anima, è sommesso a moltiplici mutazioni: anzi, senza sperimentare un qualche influsso, la loro attività non si svolge. Noi pertanto non potremmo cercare l'ultima ragione delle mutazioni, che scorgiamo nell'Universo, in una natura, che si muova e s'immuti da se medesima, salvo che la fosse avvivata da un principio, che muta senza essere mutato. E pertanto troveremo, l'ultima ragione dei mutamenti essere sempre un immutabile. Ma questa natura dovrebbe ancora non essere transitoria; perchè altrimenti non potrebbe essere ragione dei maggiori mutamenti, della generazione cioè e della corruzione. Se ammettiamo darsi nature non sottoposte a veruno esterno influsso, e che siano tuttavia corruttibili, allora, per concepire il sorgere ed il passare di queste nature, non meno che la perpetua vicenda di tutte le altre cose, si darà una natura superiore a quelle, indistruttibile ed immutabile. Perciocchè questa solamente può essere cagione, che quelle nature vengano

all'essere e finiscano; così nondimeno, che nell'intero Universo poi le mutazioni incessantemente perdurino. Fin quì Aristotele.

914. Ma gli Scolastici osservano comunemente (1), che questa argomentazione è da considerarsi come incompiuta. Perciocchè per quella siamo bensì condotti ad una cagione immutabile di tutte le mutazioni; ma rimane sempre in dubbio, non forse quella sia un principio vitale, che dimori in una natura mutabile per sè. Noi pertanto potremmo pensare, se non ad un'anima universale del mondo, almeno all'altissima sfera celeste, avvivata da uno spirito perfetto, del quale presso gli antichi spesso si fa menzione. Pure gli Scolastici giustificano Aristotele, perchè nella Fisica quell'argomento è da lui spinto fin dove può essere richiesto dalla considerazione del mondo sensibile; ma nella Metafisica, la quale versa nell'immateriale, egli lo ebbe compiuto. Vero è, che lo Scoto, ed anche il Suarez (2) vanno più oltre; e dichiarano per indimostrabile la tesi, che tutto quello, che viene mutato, viene mutato da altro. A questo nondimeno sembrano essere venuti, come avverte il Mauro (3), perchè tennero quella tesi per equivalente a quest'altra: *Niente viene mutato per se medesimo;* veduto che lo Scoto discorre molto delle nature viventi, ed il Suarez peculiarmente degli spiriti. Pure da ciò, che abbiamo prodotto da Aristotele, si fa chiaro, che, per quella prima tesi, non è negato, le cose, che sono

(1) S. Thom. Cont. Gent. l. I. c. 13. Scotus in l. 1. Dist. 8, q. 5. Conimbric. in l. 8. Phys. c. 6. q. 1. a. 3.

(2) Metaph. Disp. 29. s. 1.

(3) Quaest. phil. Vol. 1. p. 2. q. 8.

mutate, essere attive in questa loro mutazione; ma piuttosto si afferma solamente, che, in questa loro attività, dipendono da altro; e per conseguenza non s' immutano da sè sole. Ora così intesa quella tesi è pienamente vera. Può bene una natura non avere solo la recettività per la determinazione portata nel mutamento, ma altresì possedere la facoltà di darla a se stesso; tuttavolta una tale facoltà non può mai bastare a se medesima. Perciocchè se una tale natura non produsse fin quì la determinazione, che può produrre, e sia pure una disposizione od una proprietà, dovrà, per produrla, essere determinata appunto a questo; e quindi vi sarà già indotta un' alterazione: fosse ancora il solo rimuovere d' un impedimento.

Se in alcun caso mai potesse ammettersi una siffatta capacità sufficiente a determinare se stessa, ciò si avvererebbe, più che in nessun' altra, nella natura vivente, e massime nella libera, perchè intellettiva; e però a questa rivolgiamo la nostra considerazione. Ora pria di ogni altro, egli, è manifesto, che la forza vitale solamente vegetativa, senza un moltiplice influsso dal di fuori, non è in grado di produrre le mutazioni dell' incremento. Nè meglio potrà una natura sensitiva quiescente cominciare a muoversi, se per un' apprensione, ovvero per una tendenza, eccitata dalla sensazione, non vi sia determinata; e di nuovo essa non può nè sentire, nè apprendere, senza che un oggetto esterno, o per se medesimo o per un mezzo rispondente, non operi sopra il suo organo. Finalmente neppure una natura libera può pigliare una nuova risoluzione, e per quella determinarsi ad operare, senza che per esterni influssi, almeno dei

pensieri, vi sia stata condotta. Dove poi ha luogo un avvicendarsi di pensieri, ivi ancora il pensiero non dipende unicamente dal pensante. Perciocchè non essendo ogni facoltà di pensare determinata al pensiero attuale, se non per l'oggetto intelligibile; perciò quel pensante solo è indipendente da tutto ciò, che non è esso medesimo, il quale non pure è oggetto a se stesso, ma eziandio dal conoscere se, conosce tutto quello, cui è capace di conoscere; come altresì solo quel volente è indipendente, il quale in tutto, che vuole ed opera, è fine a se stesso, ed è quindi proprio oggetto della sua volontà. Ora in uno spirito, che intuendo sè conosce tutto, cui è atto a conoscere, non può aver luogo alcuna vicenda di pensieri, e quindi neppure alcuna mutabile elezione. Dal che s'inferisce, che qualunque natura, il cui pensare e volere sono mutabili, nel suo pensare e nel suo volere è dipendente da altro.

Così la tesi: *tutto quello, che soggiace a mutazione, soggiace ad influssi estranei*, quanto più oltre s'incalza, e tanto diviene più innegabile. Che se è così, sta eziandio salda la conchiusione, doversi dare una qualche natura, la quale esercita influssi immutativi, senza che essa sia immutata; e però noi dal fatto, che in tutto l'Universo, come nella vita dello spirito, così nella natura, si dànno mutazioni, dobbiamo conchiudere, che tutte queste cose mutabili del mondo dipendono da una natura, la quale non dipende da verun' altra; ma anzi, nel suo essere ed operare, sotto tutti i rispetti, basta a se stessa.

915. Dal detto apparisce altresì in qual modo l'argomento, cominciato nella Fisica, è condotto a

termine nella Metafisica, per la considerazione dell'immateriale. Noi cioè possiamo continuarlo così: Sono da spiegare non pure i fenomeni mutabili del mondo corporeo, ma eziandio le mutazioni, che hanno luogo nella vita dello spirito. Da queste noi conosciamo la ristrettezza e la dipendenza dello spirito stesso, il quale ci si rivela soggetto ad influssi esterni. Ora un siffatto influsso non può essere esercitato sopra lo spirito da nulla di corporeo (n. 776.); ma solo si può dal proprio oggetto del suo pensiero e della sua volontà: quindi dal Vero e dal Bene; non tuttavia quali questi appariscono nelle cose mutabili, ma quali sono concepiti dall' intelletto nell' astrazione. E quì troviamo la prima volta, nel proprio oggetto della cognizione intellettuale e dell' appetito, un Immutabile in sè, che muove *un altro,* cioè lo spirito, e per esso il corpo. Ma codesto vero e bene moltiplice, che muove il nostro spirito, non può effettualmente esistere, quale si rappresenta allo spirito stesso nella sua universalità astrattiva; e nondimeno deve avere il suo fondamento in una realità esistente: mercecchè noi conosciamo con somma chiarezza e certezza, che esso è vero, eterno ed immutabile (nn. 306 e segg. 339.). Ma appunto per questo, che esso non è solamente vero, ma è altresì eterno ed immutabile, il reale esistente, il quale ne è il fondamento, non può essere nulla di tutto ciò, che sorge, passa e soggiace a vicende. Deve pertanto darsi, fuori e sopra di questo mondo mutabile, un essere, in cui tutto il vero e tutto il bene, che è oggetto, e, come tale, è cagione del nostro pensare e volere, abbia la sua ragione, essendo esso medesimo eterno ed immutabile. Più oltre: perciocchè il vero

ed il bene, cui noi conosciamo, contiene in un medesimo le leggi stabili di tutto l' instabile, dovranno il cielo e la terra con tutto ciò, che in essi è ed avviene, dipendere da quella natura, per la quale il vero ed il bene hanno consistenza. Questa natura esistente adunque, la quale, essendo essa medesima immutabile ed indipendente, per la potenza della verità e del bene, muove tutto e domina tutto, è da noi chiamata Dio.

Per questa via suole S. Agostino manodurre alla conoscenza di Dio (nn. 472 e segg. 249); ma quelli sono i medesimi argomenti, che si leggono presso Aristotele. Di fatti ciò, che questi dice nella Metafisica, intorno alle proprietà del primo motore, si collega, secondo S. Tommaso, coll' argomento svolto nella Fisica nel modo seguente (1). Questo avea provato, che il sorgere, il passare e tutte le altre mutazioni delle cose presuppongono una natura, la quale o sia al tutto immutabile, ovvero non si muti, che per sè stessa. Se ammettiamo questo secondo, dovremo concepire una siffatta natura o come animata o come spirito. Nell' uno e nell' altro caso non potrebbe mutare sè stessa, se non per tendere ad un bene conosciuto, e da lei non posseduto; e però sarebbe dipendente, immutandosi non per sè solamente, ma sotto estraneo influsso. Ora siccome di quì sèguita, che l' ultima ragione dei mutamenti si deve cercare, non già in una natura, che muti sè stessa, ma in una, che sia affatto immutabile, così si viene al tempo stesso a stabilire, quella non potere altro essere, che il vero ed il bene intelligibile. Di fatto laddove questo opera immutando,

(1) Cont. Gent. l. c. - In l. 12. Metaph. lect. 6. et 7.

anche sopra le nature spirituali, meno soggette a mutazioni, esso tuttavia è immutabile. Ora siccome tra le cose mutabili vige un ordine, pel quale l'una dipende dall'altra, lo stesso avviene tra le intellettive; stantechè il possibile si comprende solamente dall'attuale, il fenomeno dalla sostanza, il composto dal semplice: e però l'altissimo intelligibile deve essere sostanza, attuale e semplice. Per simil modo un bene è subordinato ad un altro, veduto che l'uno viene appetito per amore dell'altro; e quindi si deve dare un ottimo, il quale non può altro essere, che quel primo Intelligibile. È dunque questo bene supremo quello, che, destando verso di sè tutte le tendenze, le muove, come ad altissimo fine; nè già come ad un fine, che sia da prodursi: sì piuttosto come ad un bene già esistente, verso il quale tutti gli esseri si contendono per divenirne partecipi. Da questa sostanza attuale, che è l'altissimo Vero ed il Bene altissimo, dipende il cielo incorruttibile coi suoi movimenti, e la natura terrena colle sue formazioni, che incessantemente spuntano e spariscono (1).

916. Avendo Platone, nella sua argomentazione,

(1) Ἐπεὶ τὸ κινούμενον καὶ κινοῦν, μέσον τοίνυν ἐστίν τι, ὃ οὐ κινούμενον κινεῖ, ἀΐδιον, καὶ οὐσία καὶ ἐνέργεια οὖσα. Κινεῖ δὲ ὧδε· το ἐρεκτὸν καὶ τὸ νοητὸν κινεῖ οὐ κινούμενον. Τούτων δὲ τὰ πρῶτα τα αὐτά..... Νοητὸν δὲ ἡ ἑτέρα συσταχία καθ' αὑτήν· καὶ ταύτης ἡ οὐσία πρώτη. Καὶ ταύτης ἡ ἁπλῶς καὶ κατ' ἐνέργειαν.....Ἀλλὰ μὴν καὶ τὸ καλὸν καὶ τὸ δι' αὐτὸ αἱρετὸν ἐν τῇ αὐτῇ συστοιχία, καὶ ἔστιν ἄριστον ἀεὶ ἢ ἀνάλογον τὸ πρῶτον..... Κινεῖ δ' ὡς ἐρώμενον..... Ἐπεὶ δὲ ἐστί τι κινοῦν, αὐτὸ ἀκίνητον ὄν, ἐνεργείᾳ ὄν, τοῦτο οὐκ ἐνδέχεται, ἄλλως ἔχειν οὐδαμῶς.....Ἐκ τοιαύτης ἄρα ἀρχῆς ἤρτηται ὁ οὐρανὸς καὶ ἡ φύσις. *Metaph. l.* 15. (11.) *c.* 7.

indicato Dio, non come *immobile,* ma piuttosto come motore *movente sè stesso ,* S. Tommaso avverte , che questa definizione può essere molto bene accordata con quella di Aristotele. Questi, in tutta quella sua disquisizione, prende la voce *moto* in quel senso ristretto, secondo il quale significa una mutazione vuoi di luogo, vuoi di quantità o qualità, vuoi eziandio di essenza. Ma in altre occasioni allarga anch' egli il concetto di moto, tanto che abbracci qualsivoglia attività, eziandio quella, che nel medesimo operante non produce alcuna mutazione, come la conoscenza ed il volere. Nel nostro spirito si produce bensì un mutamento, quando in noi pensieri ed elezioni sorgono di nuovo e si avvicendano; ma il conoscere ed il volere per sè sono, anche in noi, operazioni senza mutamento (n. 21.). Ora, come testè fu dichiarato , in quella natura , la quale tutto quello che conosce, lo conosce per sè, e tutto quello , che vuole , lo vuole per amore di sè , non ha luogo alcuna vicenda di pensieri o di elezioni. In quella dunque , ma altresì solamente in quella , l'attività conoscitiva e la volitiva non vanno congiunte a mutamento di sorta. Che se è così, il movente se stesso, in questo senso , cioè il motore, attivo puramente per sè, sarà eziandio l' immobile , cioè il motore immutabile nel senso di Aristotele (1). Per la prima non meno, che per la seconda definizione viene espresso, che tutte le nature, nel loro operare e patire, dipendono da una natura altissima, la quale, per-

(1) (Plato) dicebat primum movens se ipsum movere, quod intelligit se et vult vel amat se , quod in aliquo non repugnat rationibus Aristotelis. Nihil enim differt devenire ad aliquod, quod moveat se secundum Platonem , et devenire ad primum, quod omnino sit immobile secundum Aristotelem.... *Cont. Gent. l. c.*

chè bastante a sè stessa, è al tutto indipendente; e quindi è l'assoluto. E per fermo, Aristotele non ebbe in mira di escludere da quel motore immobile quel moto da sè, del quale discorre Platone. Anzi all'argomento, più sopra citato, egli fa immediatamente seguire questo altro, cui ci accaderà di esaminare più innanzi: che cioè quel principio altissimo, dal quale dipendono il cielo e la terra, possiede la perfettissima vita intellettiva, e, per la intuizione di sè stesso, fruisce una ineffabile felicità; e, cosa ancora più assai notevole, solo dopo avere conchiuso questo argomento, a quel primo motore dà la prima volta, il nome di Dio.

Con ciò è posta altresì da banda la opposizione, mossa novellamente da un moderno scrittore. Egli trova una contraddizione nel concetto di motore immoto; mercecchè dall'assolutamente quieto non può procedere alcun moto, siccome effetto. Questa obbiezione, dicemmo, è stata, colle proposte spiegazioni, già messa da banda. Perciocchè, secondo quelle, nominando Dio motore immoto, si rimuove da lui, non già l'attività, ma la mutazione; e così, affermando di lui un'attività non inquieta ed una quiete non inattiva, siamo introdotti ad una delle più sublimi conoscenze, che possano ottenersi di Dio: val quanto dire, che in lui l'attività altissima è accoppiata alla quiete profondissima (1).

917. Nel secondo argomento, esposto da S. Tommaso, vengono considerate, non tanto le mutazioni patite dalle cose, quanto gli *effetti* da esse *cagionati*. In questo mondo visibile non pure vi hanno cagioni efficienti, che producono cioè qualche cosa; ma vi ha

(1) Teologia Antica, Vol. I. pag. 131.

eziandio un ordine di cagioni efficienti: di cose cioè, che ne producono delle altre, ma esse medesime sono prodotte da altre. In una serie di cosiffatte cagioni la esistenza delle seguenti è costantemente legata alla esistenza delle precedenti. Ora, per quanto si voglia stendere una siffatta serie, non si troverà giammai dentro di lei medesima una ragione sufficiente del suo essere, un inizio. Deve pertanto questa ragione dimorare fuori dalla serie delle cagioni dipendenti: vuol dire, che deve darsi una natura, la quale cagioni senza essere cagionata: la quale per ciò non riceve il suo essere, ma l'ha in sè stessa; ed è quindi la vera *causa prima,* senza la quale alcun' altra non se ne può dare. Ma una natura, che è non causata, sì è per sè stessa, deve essere eterna; adunque quì Dio è ravvisato, come la prima ed eterna cagione delle cose, che sorgono nel tempo.

Il quale argomento medesimo si può, col Suarez, proporre in forma alquanto diversa. Perciocchè nulla può produrre sè stesso, tutto ciò, che è prodotto, deve essere da qualche altro. Ora questo altro o è, alla sua volta, prodotto da un altro, ovvero, non prodotto, sta per sè medesimo. Se si afferma il primo, ritornerà da capo il medesimo dilemma; nel quale non essendo possibile procedere in infinito, si dovrà di necessità venire ad una natura, che non sia prodotta da altro.

Questo argomento è così luminoso, che, fuori il vecchio sofisma di una circolazione, in cui le cose sarebbero tra loro a vicenda cagioni ed effetti, non gli si è saputo produrre nulla in contrario, se ciò non fosse l' obbiezione solita muoversi a tutti gli argomenti

cosmologici: provarsi bensì per quello una cagione del mondo, ma non però la esistenza del vero Dio, conscio di sè e distinto da esso mondo. Di ciò più innanzi. Ma se all' argomento, riguardato per sè, non si è saputo opporre nulla, che valesse, non vi è mancato chi ha tenuto per manifesto, che S. Tommaso non ha potuto valersene, senza entrare in contraddizione con sè medesimo. Perciocchè, concedendo egli, che l' inizio del mondo nel tempo non possa dimostrarsi per argomenti di ragione, non avrebbe potuto neppure negare la non ripugnanza di una serie infinita di cose, le quali fossero, nel loro essere, le une dalle altre dipendenti. Così ragionano parecchi avversarii della filosofia tomistica; ma vediamo se ne hanno d' onde.

In due maniere possono le cause efficienti dipendere le une dalle altre: o cioè come una serie di nature omogenee, le quali si propaghino per generazione; ovvero come quella di diverse specie, che si presuppongano le une alle altre. Così il seme, onde un bruto ne genera un altro, si forma dalla materia alimentare, ricevuta per esso dalle piante, le quali si formarono da altre materie; inoltre, acciocchè la pianta cresca, od il bruto generi, è mestieri, che con quella e con questo siano attive altre sostanze naturali. Di codesto nesso tra nature di diverse specie dimostra Aristotele, al quale S. Tommaso rimanda, che non può essere spiegato per una serie infinita di cagioni, delle quali le une si derivino dalle altre; ma che presuppone una cagione prima, la quale non si derivi da verun' altra. Ora, quand' anche l' argomento fosse inteso solamente di queste cagioni, avrebbe tuttavia il suo pieno vigore per la esistenza di Dio; e già per

questo non sarebbe S. Tommaso, adoperandolo, caduto in contraddizione con sè stesso..

Ma è poi il valore di quell' argomento ristretto a sole siffatte cause? Delle cose, che si propagano per generazione, Aristotele cerca di dimostrare, che le loro serie non solo possono essere, ma sono di fatto infinite, e per conseguenza non ebbero cominciamento; e S. Tommaso, come ancora altri Scolastici, opinarono, che l' intrinseca impossibilità di tali serie senza inizio non potesse dimostrarsi. In queste pertanto non vi sarebbe alcuna causa, che si potesse chiamare prima: non un primo uomo, esempligrazia, non un primo leone, e così degli altri. Ma si noti, che, nell' argomento, per la esistenza di Dio, non si parla in nessun modo di tali cause prime. Per ispiegare la esistenza di cagioni, che esse medesime sono cagionate, non basta, che una sia, di tempo e di numero, anteriore alle altre, e della specie medesima colle altre, si richiede una cagione, la quale non sia cagionata, e però, come natura, che ha la esistenza per se, sia di specie al tutto diversa dalle altre. Possono le cose, prodotte da altre, essere poche o molte, possono essere anche senza fine molte: la loro esistenza non si potrà concepire, se non in quanto, fuori di esse, vi abbia una natura, che non sia prodotta. Questa natura, a rispetto di quelle altre cause, è la prima, non in ragione di tempo o di numero, ma in ragione di natura e di preminenza, perchè essa è il fondamento ultimo di tutte le altre. Chi pertanto si avvisa, dover concedere, che una serie di cose causanti, la quale non abbia nè inizio nè fine, non implica alcuna ripugnanza; questi non deve nè può concedere, che una tale se-

rie possa pensarsi, senza che fuori di lei si trovi una natura, la quale, esistendo per sè e però eternamente, sia la ragione ultima di codesto perenne sorgere di cose, che si propagano; e sia quindi l'unico principio senza principio: in quanto questa voce si toglie a significare, non cominciamento, ma ragione. Se poi, per contrario, si dimostra, che la serie di cose prodotte e producenti deve di necessità avere un inizio nel tempo, allora, senza dubbio, l'argomento del darsene una cagione prima, esistente per sè, è, come S. Tommaso nota (1) soventi volte, più piano all'ora stessa e più chiaro.

Tutto ciò, che quì abbiamo prodotto, intorno al doppio nesso causale, è dal Suarez (2) diffusamente disputato; ma anche gli altri Scolastici non mancano d'indicare per quale ragione, anche prescindendo dalla temporaneità del mondo, l'argomento, di cui parliamo, mantiene tutto il suo valore; e fino nei compendii da scuola, si trovano sopra ciò i necessari schiarimenti. Di nuovo adunque gli avversarii della Scolastica ci mostrano, col fatto loro, quanto siano mal pratici della scienza, cui presero ad impugnare.

918. Il terzo argomento, che si legge presso S. Tommaso, è, come accennammo, il più spesso adoperato nel nuovo tempo. Dalla contingenza delle cose finite si conchiude ad un essere necessario, che ne sia cagione. Ed anche quì si pretende cogliere S. Tommaso in aperta contraddizione. Perciocchè, affine di dimostrare, che l'essere del contigente ne presuppone un necessario, egli prende le mosse da questa tesi:

(1) S. p. 1. q. 46. a. 1. ad 6. Cont. Gent. l. c.
(2) Metaph. Disp. 29. s. 1.

Tutto ciò, che può essere, in un qualche tempo non è, assumendo quì, come verità manifesta per sè, ciò, che quinci a poco egli medesimo vuole sia una verità rivelata, inaccessibile alla ragione: il non esservi cioè una volta stato il mondo. Altri, che si adoperano a sostenere le loro opinioni tradizionalistiche coll' autorità di S. Tommaso, vogliono da questo luogo provare, che anch' egli, nello svolgere gli argomenti per la esistenza di Dio, la presuppone, come già certa per la rivelazione. « Tommaso (si asserisce) dimostra spesso e largamente, che l' inizio del mondo nel tempo, solo per la Fede può essere conosciuto; or qui, per dimostrare l' esistenza di Dio, muove da questo temporaneo inizio; quindi confessa, che, senza presupporre la rivelazione, non è possibile conoscere Dio dalle sue opere. » Per confutare questo paradosso, vi è stato novellamente chi è ricorso ad una interpretazione delle sue parole violenta altrettanto, che singolare. Ma l' accusa e la difesa si appoggiano sopra un equivoco, al quale il cangiato uso del linguaggio ha data occasione.

Come già si può raccogliere da questo luogo, ed in altri è largamente dichiarato, S. Tommaso intende per possibile, non il nudo possibile logico, o vogliamo dire il pensabile, che, formando l' oggetto della divina potenza, per questa può divenire esistente: egli intende il possibile reale, la cui esistenza non soltanto non involge ripugnanza, ma fa uopo, che altresì nell' ordine delle cose già stabilito abbia una ragione sufficiente. Similmente, per lui anche quello, che può non essere, non è già tutto quello, di cui si può pensare il non essere, ma è quello solamente, che ora bensì è, ma presto non sarà più, perchè la ragione del suo finire

è già posta. Di che sèguita, che, presso S. Tommaso, anche il concetto del necessario non è circoscritto a ciò, il cui non essere o finire involgerebbe una ripugnanza logica, ma si distende a tutto quello, per la cui cessazione, nè in esso, nè nelle altre cose, si dà alcuna ragione. Breve: per ciò, che può essere o non essere, dobbiamo intendere il corruttibile; pel necessario, l'incorruttibile (1).

Presupposte queste spiegazioni, forniteci dallo stesso S. Tommaso, la dimostrazione, che abbiamo per le mani, riesce chiara e semplice niente meno, che solida e stringente. Essa procede così: In questo mondo si dànno manifestamente di cose, che sorgono e passano, e che quindi possono essere e non essere. Ora

(1) Res dicuntur necessariae et contingentes secundum potentiam, quae est in eis, et non secundum potentiam Dei.

Cont. Gent. l. 2. c. 55. n. 13. Diffusamente Ibid. c. 30. (V. sopra n. 758). Piu oltre Summa, p. 1. q. 9. a. 2. q. 50. a. 5. ad 3. q. 75. a. 6. ad 2.

Molto chiaramente il Suarez: Vox necessitatis uno modo sumi potest pro incorruptibilitate, quo sensu creaturae incorruptibiles dicuntur interdum entia necessaria, quia, ex quo semel sunt, non habent intrinsecam potentiam ad non esse, sed, quantum est ex se, perpetuo durant, quae sine dubio est aliqua necessitas essendi, cum includat aliquam potentiam scilicet intrinsecam ad non essendum. Nihilominus tamen talia entia non sunt simpliciter et omni modo necessaria, quia neque ex se neque ex quidditate sua habent esse, neque ex necessitate absoluta illud recipiunt aut conservant.... Nullum ens, quod est ab alio, est necessarium simpliciter, quia saltem per potentiam in alio existentem potest amittere esse, quamvis in ipso non sit intrinseca potentia vera et realis ad non esse, quae solum reperitur in iis, quae habent potentiam physicam et passivam ad aliud esse repugnans et incompatibile cum proprio esse, in aliis vero sufficit potentia logica, ut ita dicam, ad non esse, quae ex parte eorum dicit solum non repugnantiam, in causa vero extrinseca dicit potentiam ad suspendendum actionem, qua confert esse. *Metaph. Disp.* 28. sect. 1.

è impossibile, che tutto quello, che è, sia di questa maniera; mercecchè le cose, nella cui natura è posto il sorgere ed il passare, non sono perennemente; il perchè, se tutto quello, che è, fosse così fatto, nulla sarebbe stato per lo passato; e nulla per conseguenza avrebbe potuto sorgere. Fuori pertanto di questo contingente, si deve trovare un qualche necessario. Ora questo o ha la sua ragione di essere in in sè medesimo, ovveramente è per la potenza di un altro necessario. E perciocchè anche quì non si può procedere ad una serie senza fine di cause efficienti, ne sèguita, che si dà una natura, la quale sempre fu, nè può giammai cessare di essere per questo, che ha in sè medesima la ragione del suo necessario essere (1).

919. Forse si potrebbe opporre, che quella conseguenza: *Se tutto fosse contingente, nulla avrebbe mai potuto esistere,* non tiene, se altri ammetta con Aristotele, potersi dare una serie di cose contingenti, la

(1) Invenimus in rebus quaedam, quae sunt possibilia esse et non esse, cum quaedam inveniantur generari et corrumpi et per consequens possibilia esse et non esse. Impossibile est autem omnia, quae sunt, talia semper esse; quia quod possibile est non esse, quandoque non est. Si igitur omnia sunt possibilia non esse, aliquando nihil fuit in rebus. Sed si hoc est verum, etiam nunc nihil esset; quia quod non est, non incipit esse, nisi per aliquod, quod est. Si igitur nihil fuit ens, impossibile fuit, quod aliquid inciperet esse; et sic modo nihil esset, quod patet esse falsum. Non ergo omnia entia sunt possibilia, sed oportet aliquid esse necessarium in rebus. Omne autem necessarium vel habet causam suae necessitatis aliunde vel non habet. Non est autem possibile, quod procedatur in infinitum in necessariis, quae habent causam suae necessitatis, sicut nec in causis efficientibus, ut probatum est. Ergo necesse est ponere aliquid quod sit per se necessarium non habens causam suae necessitatis aliunde, sed quod est causa necessitatis aliis: quod omnes dicunt Deum. *Summa l. c. Cf. Cont. Gent. l.* 1. *c.* 15. *n.* 4.

quale non abbia nè principio nè fine. Ma la risposta a ciò si contiene nel già detto. Chi ammette la possibilità di siffatte serie, non deve per questo e non può ammettere, che le siano possibili, anche quando fuori di quelle non vi avesse altro. Di fatti, poichè in ciascuna di codeste cose il potere essere e non essere precede l' essere, quando le dovessero bastare a loro stesse, dovrebbe in quelle serie il non essere divenire ragione dell' essere; e per conseguenza queste cose non pure sarebbero senza inizio nel tempo e senza primo nel numero; ma sarebbero altresì senza ragione della loro esistenza, e senza un primo, dal quale siano poste. Che se questo è contraddittorio, rimarrà sempre vero, che se tutto fosse in un eterno circolare di mutamenti e cessazioni, nulla sarebbe. La scuola egheliana certamente non tiene per valida questa dimostrazione; giacchè quella reputa concepibile, che un nulla, il quale è qualche cosa, ed un ente, il quale tuttavia non è, cioè il possibile, sia la ragione di tutto l' esistente. Ma presso Aristotele noi abbiamo trovato il principio opposto (n. 571.); e quindi vi leggemmo più sopra, che quelle serie di nature, che senza fine sorgono e passano, non potrebbero avere consistenza, se non vi avesse una natura, la quale giammai non diviene, e sempre è.

Che poi S. Tommaso, in questa dimostrazione, non perdesse di vista quella sua sentenza, intorno al principio del creato nel tempo, si fa anche più chiaro da ciò, che egli dice del necessario. Da quello, che più innanzi avea discorso, sopra le cose, che passano, si poteva, senza più, inferire, che quelle presuppongono una natura, che fu sempre. Perciocchè se questa

fosse stabile, ma tuttavia non senza un inizio nel tempo, si dovrebbe anche a lei presupporre un altro, pel quale essa fosse; e con ciò si poteva dalla esistenza delle cose, che divengono e passano conchiudere alla esistenza di colui, che sempre fu e sempre sarà. Ora per quale ragione non si conchiuse così da S. Tommaso? Perchè egli doveva e voleva riuscire alla conchiusione, darsi una natura, la quale ha la ragione di essere in sè medesima. Quindi, appunto perchè a lui non pareva dimostrato, che tutto quello, che ha la ragione della sua esistenza in un altro, abbia ancora l' inizio nel tempo, non gli bastò di trovare, doversi dare qualche cosa, che fu sempre e non mai cesserà di esistere; ma gli convenne dimostrare, darsi una natura, che ha in sè medesima la ragione della sua necessità, e per conseguenza fu sempre, è e sarà, per la ragione, che è per se medesima. Nel che sarebbe savio consiglio imitare l' esempio di S. Tommaso. Perciocchè quand'anche, nella questione intorno all' inizio del mondo nel tempo, vogliasi dare piuttosto ragione a S. Bonaventura; sarà tuttavia sempre meglio trattare per guisa gli argomenti per la esistenza di Dio, che restino indipendenti dal modo di risolvere quella questione. E veramente, ciò, che non pure Aristotele e S. Tommaso, ma eziandio molti altri insigni intelletti riputarono, fino a' dì nostri, indimostrabile, non si potrà per lo meno dimostrare con quella lucidità e certezza, che sono necessarie, per fermare quella, che, tra tutte le verità, è la prima e l' altissima.

920. Il quarto argomento è attinto dai gradi di perfezione, i quali noi nelle cose del mondo distinguiamo. In queste si dànno manifestamente diverse

misure di bene, di vero e di bello; deve quindi darsi una natura, la quale sia buona, vera e bella più di qualsiasi altra; ed è precisamente questa, alla quale la bontà, la verità, la bellezza, e per conseguenza ancora l' essere si avvengono per eccellenza, ed è la cagione di tutto ciò, che comunque è, ed è buono, vero e bello. Ora la natura, che è causa dell' essere a tutto ciò, che è, viene da noi nominata Dio. Questa pruova, la quale già troviamo presso S. Agostino e S. Anselmo, si attiene coi pensieri nobilissimi della filosofia platonica non meno, che dell' aristotelica; e poichè S. Tommaso, appunto per questo, vi torna sopra bene spesso, massime nella dottrina della creazione, sia consentito anche a noi il differirne a quel luogo una più accurata considerazione. Solo, nel conserto di altri punti dottrinali, si potrà fare giusta estimazione del posto, che le compete in tutto il corpo della filosofia di S. Tommaso.

921. La quinta ed ultima dimostrazione, che leggiamo in S. Tommaso, è attinta dalla finalità della natura, e dal governo dell' Universo. Noi osserviamo, che, non pure le forze della natura operano a norma di leggi determinate, ma eziandio tutte le specie di sostanze, coll' intero loro essere ed operare, servono a dati intendimenti. Le cose irragionevoli ed inanimate non si potrebbero reggere e determinare da loro stesse; ma eziandio l' uomo, con tutta la sua libertà, soggiace, sotto molti rispetti, ai fini della natura. Si aggiunga, che tra le innumerevoli e cotanto svariate sostanze, tra i loro fini rispettivi e le loro attività, vigoreggia un' armonia impossibile a disconoscersi, un ordine, che regge tutta l' universalità delle cose. Si

deve dunque dare una natura, dotata d'immensa sapienza e di potenza inesauribile, la quale natura fino dai primordii ordinò il mondo, ed incessantemente lo signoreggia. Le singole membra di quest'argomentazione furon da noi, in altra circostanza, esaminate (nn. 752, e segg.); ed ivi notammo come principalmente questa fu la via tenuta, non che da Cicerone e da altri filosofi, ma eziandio dai Padri della Chiesa, quando presero a dimostrare con eloquenza sempre nobile, spesso anche splendida, la esistenza di Dio. Ciò nulla ostante, alcuni moderni scrittori negano a questo argomento ogni valore.

Allora solamente esso avrebbe forza (così oppone l'Hermes (1)), quando l'intelletto fosse necessitato ad ammettere, prima, che l'ordine e la finalità, cui veggiamo regnare nel mondo, vi furono prodotti una volta, e non anzi vi sono stati mai sempre: secondo, che l'uno e l'altra siano opera condotta a disegno. Ora il primo di questi due dati presuppone un altro argomento, per la esistenza di Dio, ed il secondo è indimostrabile. Che se si argomenta, le opere umane di arte non potere mai essere prodotte da forze cieche; l'Hermes oppone: ciò, che la natura non opera, dove *noi* collochiamo il fine, questo potrebbe tuttavia averlo operato, dove essa prosegue *il suo proprio* fine, facendovi attive, non questa o quella, ma chi sa quante sue forze. E conchiude così: « E chi ci costringe ad ammettere, che essa (natura) abbia compiuta l'opera (il mondo) precisamente nel primo getto? Non può essa avere effettuato un numero senza numero di produzioni, le quali, destitute tutte di ordine e di fina-

(1) Introduz. filos. alla Teologia §. 64, pag. 405.

lità, non avessero per ciò nessuna fermezza, finchè alla fine gliene riuscisse compiuta una (e chi sa dopo quante trasformazioni?), la quale fosse questo tutto bene ordinato e secondo lo scopo, e così in sè portasse la ragione della sua durata?» Qui dunque l'Hermes ritorna alla vecchia obbiezione dei Materialisti non altrimenti, che se a quella non fosse stata data alcuna risposta (n. 753.). Per ambedue le ragioni poi, che precedono, egli al più, al più avrebbe provato, che non si deve, quinci appresso, dalla finalità e dall' ordine dell' Universo, inferire tosto un loro autore distinto dal mondo. Perciocchè, quando pure il mondo non fosse stato prodotto in un dato tempo, ma fosse sempre esistito, tuttavia il suo indirizzo finale niente meno, che la sua esistenza avrebbe uopo, allo stesso modo, di una ragione di essere, la quale non si può trovare, che in una potenza uguale. Il perchè sembra bene, che l' Hermes non abbia afferrato il vivo dell' argomento, che s'illustra colla somiglianza tratta dalle opere dell' arte umana. Quello giace precisamente in questo, che le parti od i materiali di un' opera qualsiasi sono, per loro medesime, inabili a comporsi in un tutto ordinato ad un fine; ed alla stessa maniera le nature singolari non potebbero da sè essersi ordinate a costituire questo Universo, nè essersi determinate ad un essere e ad un operare a scopo prefisso; ma a ciò richiedersi una sapienza ed una potenza, che le domini tutte. Ora quando l' Hermes oppone, che la natura potrebbe avere prodotte ordinatamente tutte queste cose, operando con forze a noi ignote, non già per ottenere quell' ordine, ma per altri suoi fini; egli non fa, che trasferire alla natura ciò, che si dice del suo

autore. Da quella obbiezione si fa solamente dubbioso, se quella potenza e sapienza non siano forse immanenti alla natura, sicchè l'essere, cui chiamiamo Dio, si debba considerare, a rispetto del mondo, come un'anima, che lo avvivi e lo regga. Ora questo vale anche per gli altri argomenti; e però lo stesso Hermes, dopo di avere stabilita, per la via consueta, la esistenza di Dio, come di prima causa di tutto ciò, che s'immuta e sorge, giudicò necessarii nuovi argomenti, per porre fuori di dubbio, che questa prima causa non è, che una, ed, oltre a ciò, che è creatrice e dotata di coscienza e di libertà.

922. Si è, più oltre, obbiettato, che nel mondo si vede eziandio non poco, che, per quanto il nostro occhio può scorgere, non ha alcuno scopo, od è pregiudizievole. Si potrebbe bensì replicare, potere molto bene rispondere al fine ciò, che a noi pare, che non risponda; ma una tale risposta può satisfare solamente, per rimuovere il dubbio, intorno alla Provvidenza, quando già la esistenza di Dio sia con sicurezza presupposta: non già quando altri vuole dimostrare questa dalla finalità dell'ordine mondiale; mercecchè, in tal caso, questa medesima finalità dev'essere riconosciuta come estesa a tutto (1).

Ma appunto questo noi non concediamo. Per potere conchiudere dall'ordine cosmico alla esistenza di Dio, non abbiamo verun uopo di avere conosciuto i fini di tutte e singole le cose, che sono ed avvengono nel mondo. Per convincersi di questo, si ponderi il cardine, sopra cui l'illazione riposa. Anche un indotto, con piccola riflessione, osserva sì nella grande

(1) Frohschammer. Introd. alla Filos. p. 116.

universalità delle cose, e sì nelle particolari, che la riempiono, una finalità, che ne desta la maraviglia; quanto più poi il dotto, investigando, si profonda nei misteri della natura, e tanto gli pare più stupendo quest' operare della natura stessa, legato a mille e mille condizioni, e nondimeno così sicuro. Ora se un siffatto operare non si vuole attribuire ad una sapienza, che regoli le forze della natura, non vi resterà, per ispiegare questo fatto innegabile, che ripetere da quei conati di essa natura, non regolati che dal caso, la formazione dei corpi sopra la terra, il giro degli astri, il sorgere ed il mantenersi delle innumerevoli sostanze naturali. Ora quanto sia irragionevole una tale supposizione, si suole mostrare appunto col noto paragone, tolto dalle arti umane. E se (si dice) le forze operanti nella natura rinnovassero milioni e milioni di volte il tentativo (se pure di una forza cieca può dirsi, che *tenta*); non sarebbe cosa affatto stolta il pensare, che alla fine ne dovesse fortuitamente spicciar fuora un volume di pergamena con vergatavi sopra bella e compita l' Iliade? E pure, senza paragone, più irragionevole sarebbe il pensiero, che, per un mescolamento di materia, abbandonato al caso, possa essere venuta fuori una qualsiasi delle più perfette sostanze naturali: quanto più poi se ciò si asserisse di tutte le svariate specie per modo, che le une fossero alle altre ordinate, ed il tutto, nella sua immensurabilità, costituisse questo così bene ordinato Universo!

Ora un siffatto concetto cesserebbe forse di essere così ripugnante alla ragione, se si producesse il caso di un' opera d' arte, in cui il tutto fosse ordinato ad uno scopo, sia pure che alcuni particolari ne difet-

tassero? Certamente si può qui opporre, che da noi non si potrebbe concedere, darsi, nel mondo ordinato da Dio, alcun che d'imperfetto, che sia senza uno scopo; ma questo per la nostra risposta non si concede. Ciò, che noi diciamo, è questo: Che che sia di quello, che, nel mondo, a noi sembra senza scopo, l'ordinato allo scopo, che noi in tanta dovizia conosciamo ed ammiriamo, è tale e tanto, che ci è affatto impossibile cercare la ragione sufficiente del suo essere e mantenersi nel cieco caso. Quando poi per effetto di ciò, che positivamente conosciamo come disposto al fine, ci siamo sentiti necessitati ad ascrivere l'indirizzo del mondo ad una sapienza ordinatrice, allora non abbiamo più alcun diritto di tenere per destituti di fine quei particolari, che a noi sembrassero imperfetti ed eziandio pregiudizievoli. Di fatti quella sapienza deve abbracciare l'intera universalità delle cose; nella quale è un conserto impossibile a disconoscersi. Ora mentre noi conosciamo questo con pienissima certezza, e dovendo quinci inferire un altissimo fine del tutto; non siamo tuttavia in grado di perscrutare l'attinenza, che i singoli particolari hanno con quello scopo. Può anzi a questo ottimamente convenire, che molto d'imperfetto si trovi sopra la terra (n. 790). Per riguardare pertanto l'ordinamento ed il governo del mondo, come opera di una sapienza altissima e di una potenza uguale, non è in nessun modo necessario il dimostrare la finalità dei singoli particolari.

923. Ma qui un'altra, forse più grave, difficoltà viene prodotta dai medesimi Scolastici. Supposto, che le sostanze naturali non si determinano da loro alle

opere, onde tendono ai loro fini rispettivi, si dovrà forse conchiuderne, che le vi sono determinate da una natura intelligente? Certo un cosiffatto operare non può essere senza la sua cagione; ma non potrebbe forse darsi una cagione di bene ordinata attività, che non sia dotata d' intelletto e di sapienza; e che per conseguenza non presupponga una natura spirituale, che signoreggi il mondo? Alla quale obbiezione se ne fa seguitare un' altra, messa in voga a' dì nostri. Molti naturalisti concedono bensì, che nè la formazione ed il moto dei corpi celesti, nè il sorgere delle più perfette sostanze naturali, e nominatamente delle organiche si potrebbero spiegare, per l' azione delle forze meccaniche della materia; ma negano, che da ciò si acquisti il diritto d' inferirne un sapiente autore del mondo. Di fatti (così ragionano) noi non possiamo giudicare più di quello, che conosciamo; e solo conosciamo lo stato del mondo, e la natura delle sostanze osservate da noi: ma, intorno alla prima loro origine, non sappiamo nulla. Questa non può avere la sua ragione nella cieca azione della materia: sia pure ciò vero e provato; ma di quì non dobbiamo conchiudere, che quella ragione non sia a cercare altrove, che in una natura operante con discernimento ed intenzione di fine; stantechè noi non conosciamo tutte le cause, e le loro maniere di operare.

Quì starà bene al suo luogo una osservazione del celebre tomista Bannes (1). Conviene, dice egli, non esigere da per tutto la medesima apecie di certezza; ma richiedere sempre quella solamente, che risponde

(1) In Summam S. Thom. l. c.

alla natura della dimostrazione, di cui si tratta. Quando, esempligrazia, l'esistenza di Dio si prova, con Tertulliano, dalla universale coscienza, che dagli uomini se ne ha, questo argomento riposa sopra la così detta certezza morale; stantechè il fatto, da cui si muove, non si può stabilire, che per istorici documenti; e sarebbe cosa stolta il pretendere quì la maniera di certezza, che è fornita dalla Matematica o dalla Metafisica. Ma da questo non sèguita, che l'argomento sia meno valido; e veramente, nella Critica delle facoltà conoscitive, si dimostra per argomenti metafisici, che ogni certezza, nel suo genere, è indubitata. Noi pertanto, anche in un argomento, tolto dalla filosofia naturale, non potremmo esigere altra certezza, che la rispondente a quella scienza. Ora siccome, in tutto il giro della scienza naturale, non vi è alcun fatto, che dall'osservazione si possa rendere certo, più di quello, che sia il conserto e l'operazione ordinata delle cose del mondo; così ancora, tra tutte le tesi speculative, che si stabiliscono, per illustrare i fatti, non se dà alcuna, che alla ragione sia più consentanea di questa: ogni armonia ed ogni azione a disegno provenire da una natura intelligente. E come fa la scienza naturale per provare le sue teoriche? Quando può concepire i fenomeni osservati, una colle loro condizioni, dalle proprietà e dalle leggi di una forza naturale già nota; allora non esita punto a dichiarare, questa forza essere la causa di quel fenomeno. Che se, in contrario, si volesse opporre, che forse tuttavia quell'effetto medesimo potrebbe essere prodotto da una qualche causa a noi ignota, ogni scienza naturale sarebbe resa impossibile, se già non

la dovesse essere una semplice storia della natura. Ora la cosa non va altrimenti per la obbiezione, della quale parliamo. Egli si tratta di spiegare il fatto della finalità nella natura, e dell' ordine stupendo nel mondo. Tra tutte le cagioni a noi note, solo l' intelletto riflessivo e la volontà operante a disegno è tale, che possa ordinare ed operare ad un dato fine. Se, ad onta di ciò, si rifiutasse di conoscere la finalità del mondo, come effetto di una natura, che a tutto sovrasta colla sapienza; e ciò pel motivo, che può darsene un'altra cagione a noi ignota; allora converrà rinunziare ad ogni investigazione della natura, rimanendosi paghi a vedere, gustare, toccare, e delle cose non sapere altro che i numeri e le misure.

924. Dalle obbiezioni, che si muovono ai singoli argomenti per la esistenza di Dio, volgiamoci ora a quelle, onde si vorrebbe mostrare in fascio, che sono difettivi, ed anche falsi e fallaci. Tra i recenti scienziati ha molta voga, e si scontra, dove meno si aspetterebbe, questo: Perchè una pruova della esistenza di Dio passi per valida, si richiede, senza alcun dubbio, che per quella sia dimostrata la realità della idea del *vero* Dio. Ora questa acchiude momenti affatto diversi da quelli, che si contengono nelle dimostrazioni recate di sopra. Di fatti, allora solamente noi pensiamo il vero Dio, quando lo pensiamo come l' eterno, l'assolutamente perfetto; il quale, siccome natura conscia di sè, sta di rincontro al mondo per lui prodotto. Ora, per quegli argomenti, si è bensì trovata una certa natura sublime; ma non perciò si è trovato, che la debba essere eziandio assolutamente perfetta ed infinita: meno ancora poi si è da quelli conosciuta

l'unità di Dio. Ciò, che di capitale ci viene fornito da quegli argomenti, è la conoscenza di una causa del mondo; ma rimane affatto indeciso, se questa causa non sia immanente al mondo stesso; val quanto dire, se essa non sia la sua propria essenza, come fondamento di tutte le cose, che in esso appariscono, ovvero ancora, se non ne sia l'anima. Di quì non riuscì malagevole ai Panteisti il maneggiare tutte quelle pruove nella maniera richiesta dal loro sistema.

In quanto questa obbiezione dà solamente nota di difettivi agli argomenti ordinarii, è nulla meno che nuova; e già da lungo tempo dagli stessi Scolastici è stata risoluta. Tutti i rinomati Commentatori di S. Tommaso, per noi ricordati, il Gaetano, il Bannes, Gregorio di Valenza, il Suarez, ne parlano senza preterirne alcuna parte. Ora essi mostrano la differenza, che corre fra queste due questioni: *Se Dio esiste*, e *Come è Dio costituito*, aggiungendo, che, quando si voglia procedere metodicamente, quelle si possono e si debbono separare. Si *possono*; perciocchè a dimostrare la esistenza di una natura, egli basta scegliere una qualunque nota, che unicamente a lei convenga, per quindi provare, darsi effettualmente una natura, nella quale quella nota si avvera. Esse *debbono* separarsi, per fare opera metodica; perciocchè il nostro sapere è lavoro graduale anche in questo senso, che noi non intuiamo con uno sguardo la piena verità, ma procediamo piuttosto di conoscenza in conoscenza. Se altri vuole mostrare per argomenti, che Cristo N. S. fu persona istorica, e non mitica, si potrà certamente restringere a quelle circostanze di tempo, di luogo e di persona, le quali distinguono il Salvatore da tutti

gli altri uomini, e non gli è in nessun modo mestieri di provare ancora, che in verità fu Figliuolo di Dio e Redentore del genere umano. Certo se dovrà eziandio esaminare la questione: Chi è Cristo? egli si aprirà la strada nella medesima dimostrazione storica, scegliendo dalla vita di Cristo circostanze, dalle quali, per nuovo processo discorsivo, quel Mistero si dia a conoscere. Non altrimenti si procede nella disquisizione sopra la esistenza di Dio ed il modo del suo essere. Per dimostrare contro gli atei, che Iddio non è un essere immaginario, egli basta stabilire per argomenti, esistere effettualmente una natura, a cui conviene un qualsiasi di quegli attributi, che a Dio unicamente si addicono. Senza dubbio, nel determinare un siffatto attributo, ci vuole cautela e perspicacia. E così, secondo nota il Suarez, non basterebbe provare dovervi essere una natura superiore a tutte le altre, e neppure il darsi uno spirito perfetto, che regga il moto di tutte le stelle. Se poi in altra specolazione mai, in questa soprattutto, si può e si deve colla dimostrazione della esistenza di Dio, schiudere la via ad investigarne le proprietà; conciossiachè quella e queste si vengono a conoscere per la medesima via: cioè per la considerazione delle creature.

I Teologi soprannominati fanno altresì notare, che, in ciascuno degli argomenti svolti da S. Tommaso, è inferita la esistenza di una natura dotata di tale proprietà, che solo a Dio si avviene; e così, per ciascuna di quelle pruove, se ne ottiene una conoscenza, in virtù di cui, nel processo della dottrina, l'essere di Dio, e la sua relazione al mondo potranno venire più accuratamente determinate. E per fermo, se è

vero, che dalle cose create viene conosciuto il Dio Creatore; noi per quelle tesi di S. Tommaso, che pur sono così semplici e così poche, ci vediamo aperte innanzi tutte le vie, dalle quali la luce pienissima di quella conoscenza ci può rifulgere. Col primo argomento egli nelle creature considera il *patire:* esse possono ben essere per sè attive; ma, nella loro attività, soggiacciono a mutazioni, e l' ultima ragione del loro fare e patire noi non la troveremo, se non in Colui, che è attivo senza nulla patire. Nel secondo argomento la nostra attenzione è richiamata sopra l' *operare* produttivo, che fanno le creature: esse per questo sono cause, ma tali, che, nel medesimo loro essere ed operare, dipendono da qualche altro; e però non possono venire compiute, se non risalendo a Colui, che è causa, senza essere causato. Nel terzo argomento procede il S. Dottore dall' *essere* delle creature. Il passeggiero presuppone il permanente; ma l' ultima ragione di tutto può solo trovarsi in quel permanente, al quale compete la eternità, perchè è da sè stesso. Poscia che Dio è stato, per questo modo, conosciuto, siccome autore di tutto ciò, che è, che opera e che avviene, cioè della essenza, delle forze e dei fenomeni delle cose; ci si recano innanzi agli occhi, nel quarto argomento, le *perfezioni,* onde le creature s' innalzano le une sopra delle altre, e così troviamo Dio, come il verissimo, l' ottimo, il bellissimo, come il supremo essere, che a tutti gli altri è causa della esistenza e perfezione. Finalmente dal considerare le cose create nella scambievole *relazione,* che hanno fra loro e col tutto dell' Universo, noi veniamo a conoscere una sapienza, che tutte le domina,

perchè le ordina tutte. Iddio pertanto ci si manifesta dalle sue opere, nel considerarle, che noi facciamo, sotto i capitali loro rispetti: del loro patire cioè, operare ed essere, nelle loro perfezioni e nel conserto che hanno tra loro. Ma tutto quello, che noi, per queste diverse strade, conosciamo di Dio, è affatto proprio a lui solo. Solo egli è, e nessuna creatura può essere l' immutabile principio di ogni mutazione; solo egli è la causa di ogni causato; solo egli esiste eternamente per sè, e solo egli è la sorgente di ogni bene e di ogni perfezione, egli solo finalmente il dominatore di tutto.

Or sia pure, che la specolazione panteistica armeggi, affine, che tutto questo valga altresì pel Dio, che essa si è foggiato: ciò non potrà mai infermare quelle dimostrazioni. Ciò, che nelle seguenti questioni, intorno alla proprietà di Dio, dovrà essere mostrato, è appunto questo, quanto sia irragionevole una siffatta interpretazione. Come si deve, contro il Politeismo provare, non potersi dare, che un' unica natura, la quale sia, nella maniera soprascritta, ragione del mondo; così si deve convincere di contraddizione la dottrina dell' unica sostanza, quando vuole concepire la causa delle cause, come la natura universale delle cose, e la sapienza ordinatrice di tutto, come un pensiero immanente nel mondo. Si deve cioè dimostrare, che Dio, quale appunto lo abbiamo ravvisato per quegli argomenti, non potrebbe essere, quando non fosse una natura conscia di sè, libera e distinta dal mondo, come creatore di quello. Ciò, che solamente si può esigere a tenere buone le pruove per la esistenza di Dio, è che quegli, la cui esistenza

da esse pruove è certificata, non possa essere altro fuori dell' unico vero Iddio; ma non si può pretendere, che questo, per quegli argomenti, già sia posto in piena luce. Tanto più poi gli avversarii degli argomenti volgari dovrebbero in ciò dare ragione all'antichità, quanto che eglino appunto con formole molto espressive sogliono ricordare, che il Panteismo non è Ateismo. Che se ciò è vero, l'Ateismo potrà essere confutato con argomenti, i quali non sono, al tempo stesso, confutazione del Panteismo. Ora confutare l' Ateismo importa altrettanto, che dimostrare la esistenza di Dio. E così noi troviamo parecchi avversarii, i quali reputano difettivi quegli argomenti, non perchè per essi insieme alla esistenza di Dio non ne è provata l' unicità, la personalità e la distinzione dal mondo; ma sì perchè in quelli non è fornito alcuno elemento, che, svolgendosi, conduca a queste più precise cognizioni. Di ciò nel capo seguente.

925. Altri vanno bene più innanzi, qualificando la via, per la quale da S. Tommaso, o piuttosto da tutta l' antichità cristiana siamo guidati, per erronea. Perciocchè per quella non pure non si arriva alla conoscenza del vero Dio, ma, sillogizzandovi a dovere, si riesce di necessità a pronunziati panteistici. La causalità del mondo (si dice), della quale è parola in questi argomenti, o è libera a Dio, o è necessaria. Se deve considerarsi come una libera operazione del Creatore, allora non si avrà alcun nesso necessario tra la esistenza di Dio e la esistenza del mondo; di che l' illazione da questo a quello sarà gratuita. Che se, appunto per dar valore all' argomento, la posizione del mondo si tiene per necessaria, allora non si potrà

sfuggire alla conseguenza, che l'ordine mondiale sia un momento nella vita divina; e quindi che tra Dio e le cose sussista una comunanza nella natura (1).

È chiaro, che, per rispondere a questa obbiezione, noi scegliamo il primo membro del dilemma; e quindi abbiamo da mostrare, che, quantunque la posizione del mondo sia libera a Dio, l'illazione tuttavia dalla sua esistenza alla esistenza di Dio può essere necessaria; nè veramente vi richiede molto a provarlo. Quando una causa opera con libertà, l'effetto non ne può essere conosciuto nè dalla sua esistenza, nè dalle sue proprietà; ma solamente si può dalla sua elezione. Il perchè, come più sopra fu mostrato, è assolutamente impossibile il dimostrare la realità del mondo *a priori*, cioè da Dio. Ma quantunque tra la esistenza di Dio e quella del mondo non vi sia un nesso necessario, in quanto Dio può essere, senza che sia il mondo; tuttavia questo nesso vi è, in quanto il mondo non può essere, senza che vi sia Dio. Perciocchè se la volontà libera può essere senza l'effetto, non può nondimeno veruno effetto essere senza cagione, sia poi questa libera o necessaria nell'operare, ciò non rileva. Per inferire dunque, con necessità apodittica, dalla esistenza del mondo quella di Dio, non è mestieri conoscere altro, se non che le cose, come finite, contingenti, ristrette, non sono da sè, ma sono effetti di un altro, e propriamente di un altro, che è per sè stesso. Di quì l'argomento cosmologico non presuppone, che Dio necessariamente causi, ma prova che il mondo è necessariamente un causato. Diciamo poi: *un causato;* mercecchè neppure

(1) Frohschammer. l. c. p. 113.

questo è vero, che, per conchiudere la esistenza di Dio, si debba avere conosciuto il mondo, come venuto dal nulla. Egli basta avere conosciuto, che le cose non possono avere la ragione della loro esistenza, che in una natura, la quale sia per sè medesima. Quando poi, sopra le proprietà di una siffatta natura, abbiamo, per ulteriori investigazioni, ottenute più precise conchiusioni; allora procediamo al quesito, se quella abbia generate le cose dalla propria sua sostanza, ovvero le abbia formate da una materia già esistente abeterno insieme a lui, o non piuttosto le abbia create dal nulla. Molto meno ancora quella dimostrazione presuppone l'inizio delle cose nel tempo. Provato, che le sono create, si muove poscia il dubbio, se questa loro origine dal nulla involga di necessità un cominciamento in ragione di tempo. E se vi ha alcuno, il quale, come S. Tommaso, si avvisa di non potere con certezza rispondere affermativamente a quel dubbio, rimarrà indeciso per la filosofia, non già se esista Dio, e neppure se esso sia Creatore, e libero Creatore: tutto ciò è affatto indipendente da quel dubbio; ma solo se Dio, creando il mondo, gli diede un cominciamento nel tempo.

Altri filosofi scorgono lo stesso rischio di deviare al Panteismo, non nel dedurre la esistenza di Dio da quella del mondo; ma piuttosto nella maniera, onde quella consueta dimostrazione è condotta. Essi vogliono, che, dal considerare la condizionalità delle cose finite, ed in particolare del proprio essere, per effetto di una invincibile necessità della ragione, Dio, l'incondizionato e l'assoluto, come il fondamento, senza cui il condizionato non potrebbe sussistere, Dio,

diciamo, rimane, senza più, chiarito a maniera di postulato. Ma quando, in vece di ciò, come suole avvenire in quegli argomenti, si vuole, per raziocinii, da serie infinite di cose, dipendenti a vicenda, riuscire a Dio, allora o Dio non si trova, o si trova solo come può essere pensato per un concetto della ragione; cioè come l' essere universale. Ciò ne conduce alla considerazione degli argomenti, che si vorrebbero sostituire agli antichi.

III.

Dottrina del Günther intorno alla origine della conoscenza di Dio.

926. Nel rivolgere la nostra considerazione ad alcune altre pruove per la esistenza di Dio, noi non abbiamo alcun uopo di ritornare sopra le opinioni erronee, che ne tengono per immediata la conoscenza, ovvero non ammettono altra maniera di ottenerla, che la tradizione e la rivelazione; ma è notevole, che gli argomenti, ai quali, nel nuovo tempo, si è data la preferenza, tutti più o meno si attengono a quelle opinioni. Ciò tuttavia meno si avvera nella dottrina del Günther; la quale, appunto per questo, non è poi tanto differente da quella dell' antichità, quanto, se non egli stesso, certo i suoi scolari si sono dati a credere.

Secondo il Günther, tra la conoscenza di sè, del mondo e di Dio, sussiste un necessario legame. Come lo spirito, nella coscienza di sè, concepisce sè, quale principio reale dei fenomeni, che sono in lui; così pei fenomeni fuori di lui, appunto perchè ei li conosce come tali, che non appartengono a lui, deve

parimenti esigere un fondamento reale, per tenerli colla medesima certezza, onde tiene sè stesso (n. 333). Ora trovando egli sè medesimo non meno, che le sostanze naturali fuori di lui, essere dipendenti nel loro apparire, da codesta *limitatezza* nell' apparire, viene a conoscere la *condizionalità* dell' essere. Ciò, che da sè stesso non può recarsi all' attività, e tanto meno si sarà potuto recare all' essere (nn. 110. 126). Ora come prima ha conosciuto sè ed il mondo fuori di sè nella sua condizionalità (quale essere cioè, che non è da sè), e tosto deve ancora pensare a Dio, come l' incondizionato (esistente da sè); nè può dubitare della realità di questo incondizionato più di quello, che possa dubitare della realità sua propria e del mondo. Perciocchè esso spirito deve tenere Colui, che è da sè, come la ragione di tutto ciò, che non è da sè (come il ponente del posto). Ma neppure può pensare Dio altrimenti, che incircoscritto nel suo apparire. Di fatti, rispondendo il fenomeno all' essere, dovrà l' esistente da sè, anche da sè, indipendentemente da ogni altro, apparire a sè. Ora come lo spirito abbraccia la sua limitatezza e condizionalità nel pensiero della finitezza, così questo pensiero conduce ancora di necessità al pensiero di Dio, come dell'infinito, perchè incircoscritto ed incondizionato (1).

Per far notare ciò, che questa teorica, messa a rincontro della comume, ha o credesi avere di proprio, fia pregio dell' opera determinarla alquanto più accuratamente. In prima adunque il pensiero, pel quale lo spirito, dalla condizionalità propria e del mondo, concepisce Dio, come l' incondizionato, è

(1) Eur. ed Era. pag. 481. V. pure pagg. 363. 901.

indicato come una *negazione* della *negatività*, che è insieme *affermazione*. Mentre cioè lo spirito si conosce, come un reale bensì, ma condizionato, si ravvisa ancora come un positivo, affetto di negatività; quindi è posizione nella negazione, e negazione nella posizione. Ora la necessità dialettica (come si parla dall'Hegel) induce a rimuovere questa negatività del suo essere, cioè a pensare un essere, che non è condizionato, ma è da sè. Così dunque la negazione (della negatività) trapassa nell'atto dell'affermazione, da cui si pone un essere, il quale, come essere *simpliciter* (assoluto), viene presupposto ad ogni essere condizionato (1). Questa negazione, siccome *ideale* e *trascendente*, è contrapposta alla concettuale ed immanente. Come cioè lo spirito, nella coscienza di sè, riferisce i suoi fenomeni a sè, non come particolari all'universale, ma piuttosto come operazioni ad un principio reale; così ancora, nella coscienza di Dio, riferisce sè e tutto il finito all'assoluto, non come particolari all'universale, ma piuttosto come il condizionato alla sua condizione, come il posto a colui, che pone. Pertanto l'atto cogitativo, pel quale lo spirito, rimovendo la negatività, che a lui è inerente, pensa l'incondizionato, e gli si subordina, è la negazione e la subordinazione non del *concetto*, sì della *idea* (2). Ma esso è altresì trascendente. Nel pensare concettuale non si dà alcuna vera trascendenza; mercecchè l'universale è nel particolare, come l'uno nel moltiplice. Ma neppure ogni pensiero dello spirito è trascendente: fin che un principio rimane in sè col suo

(1) Eur. ed Era. pag. 328. I Capi di Giano, pag. 261.
(2) Thomas a Scrup. pag. 63.

pensiero, non trascende. Solo dunque in senso improprio, cioè in opposizione alla coscienza della natura, che non travalica i fenomeni, si può chiamare trascendente la coscienza di sè, che ha lo spirito. La trascendenza propriamente detta si schiude per lo spirito, la prima volta, col pensiero di Dio (1); stantechè se lo spirito non assorge a questo, dovrà pensare sè medesimo come incondizionato: ed allora non potrebbe neppure concepirsi mai come condizionato e circoscritto (2).

Per la medesima ragione questo pensiero è chiamato eziandio *metalogico,* per distinguerlo dal logico, dal quale si riferisce solamente il particolare all' universale. E quì il Günther, e con lui la sua scuola, hanno un gusto tutto particolare a valersi delle parole *contraddizione* e *contrapposizione.* « La creatura col suo pensare immanente, non può mai acquistare nulla di meglio, che *sè medesimo,* non già l' assoluto, non Dio. Questo il si può guadagnare pensando solamente per la *negazione* e *contraddizione* di sè stesso; e questo è la *sua trascendenza nell' essere assoluto:* il che appunto si riferisce alla creatura del mondo, come questa a Dio, quale vivente contrapposizione (3). » Giacchè l'opposto di qualche cosa, come solamente pensato, è contraddizione; come esistente, è contrapposizione: il che vale per Dio nientemeno, che per lo spirito. Anche in Dio il pensiero del mondo ha per presupposto la coscienza di sè: quest' ultima, nella quale Dio pensa sè stesso, è pensiero immanente, con cui nondimeno è

(1) Eur. ed Era. pag. 364.
(2) I Capi di Giano, pag. 258.
(3) Il Convito di Pellegr. pag. 545.

accoppiato il trascendente; in quanto Dio, pensando sè, pensa di necessità ancora il mondo, come suo altro, val quanto dire, come ciò, che non è Dio (n. 500). Questo eterno pensiero di Dio è la sua *contraddizione formale;* la quale nondimeno per la creazione del mondo, diviene *reale*, e con ciò *contrapposizione* (1).

Di quì resta, più oltre, dichiarato, per quale ragione lo spirito può e deve da sè e dal mondo conoscere Dio. La conoscenza della negazione, siccome tale, presuppone la conoscenza del positivo; e dalla conoscenza del positivo si svolge necessariamente la conoscenza del negativo. Due principii conoscitivi pertanto, i quali si attengono, come membri di una opposizione contraddittoria, si debbono reciprocamente conoscere. Di quì come Dio, nel pensare sè, pensa insieme il mondo, così deve ancora lo spirito se pensa sè, pensare insieme Dio. Esso spirito da prima pensa sè bensì come un reale; ma tosto di necessità si pensa altresì come un condizionato. Ora il reale condizionato è la negazione attuata dell' incondizionato, ed in quanto tale ha per presupposto, come la formale negazione (il pensiero del mondo quale condizionato), così ancora la reale posizione (l' effettuazione di questo pensato), e con ciò il principio di entrambi, la vita assoluta (2).

927. Il Günther parla quì, come quasi da per tutto, il linguaggio di quella scuola, cui più di ogni altra

(1) Tutte le azioni *immanenti* dell' assoluto sono *affermazioni* di sè stesso; ma tutte le azioni *trascendenti* di lui, sono *negazioni* di sè stesso, sono sua formale *contraddizione*, che, obbiettivamente attuata, diviene *contrapposizione*. Aurore boreali ecc. pag. 344.

(2) Thomas a scrup. pag. 218. Vedi pure Capi di Giano, pag. 261, Eur. ed Era. pag. 182.

cerca di convincere di errore; quantunque egli altresì, in più di un punto di dottrina, alla sua volta, le aderisca. Se noi sguerniamo di codesta inusitata terminologia i suoi pensieri, come in questa nostra esposizione è già stato fatto per alcuni schiarimenti inseritivi, si fa manifesto, che il Günther ha raccolti in poche tesi i punti capitali della dimostrazione cosmologica, trasandandone l'esame od il ragionamento, che in altra stagione si giudicava necessario. Egli, dalla limitatezza e condizionalità dello spirito e della natura, conchiude l'illimitato ed incondizionato. Ma per limitatezza intende la dipendenza nell'apparire, l'inabilità di determinarsi puramente da sè all'azione. Ora d'onde mai conosciamo noi, secondo il Günther, codesta limitatezza? La conosciamo, perchè, in tutti i fenomeni sì dello spirito e sì della natura, si palesano le due facoltà fondamentali: di patire cioè da azione esterna (recettività), e di reagire a quella (reattività) (1). Perciocchè quinci segue, non pure non potersi dare alcuna passione, senza una qualche azione, ma eziandio niente essere attivo, senza patire un qualche influsso da un altro. Il Günther veramente ha prodotta, sopra il primo destarsi di un principio all'attività, una opinione, la quale noi altrove (n. 112.) abbiamo impugnata; ma la tesi generale soprascritta, intorno alla limitatezza dell'essere creato, (ed è ciò, che nella presente questione si considera solamente) una tale tesi, diciamo, non è sostanzialmente diversa da quella, che già in antico si metteva a fondamento della prima dimostrazione per la esistenza di Dio. Quella poi suona

(1) Proped. Vol. 1. pagg. 292. e segg. I Capi di Giano, pagg. 31. e segg.

così: Tutto ciò, che si muta, e vuol dire diviene passivo od attivo, è soggetto ad esterno influsso. Il Günther inferisce prima dalla limitatezza la condizionalità; e quindi da questa l'incondizionato, il quale per necessità è altresì illimitato. Ma, nelle precedenti dimostrazioni, dal limitato si conchiuse tosto all'illimitato, e quindi dal condizionato all'incondizionato. Ora come la conseguenza, che le nature, dipendenti nel patire e nell'operare, presuppongono quella, che puramente per sè è attiva, fu dimostrata legittima; così il Günther meno di qualunque altro impugnerà quest' altra illazione: solo colui che è per sè, essere attivo per sè, e quindi l'illimitato essere eziandio l'incondizionato,

928. Ma vada come si vuole per questa prima dimostrazione: noi dobbiamo quì considerare peculiarmente la maniera, onde dalla condizionalità dell'essere creato si viene a conoscere Dio, come l'incondizionato; chè sopra di ciò il Günther stesso si è espresso con precisione. In altra età si credeva, che questa tesi: *Il condizionato ha per suo presupposto l'incondizionato,* dovess' essere ragionata mediante quest' altra: Sia pure un condizionato da un altro condizionato, si deve tuttavia arrivare finalmente all' incondizionato, perchè un processo infinito di condizionati è assurdo. Ora questo ragionamento appunto è stato, come abbiamo notato, messo in voce di grande sbaglio dell' antichità. Ma forse dal Günther ancora? Noi non crediamo. In doppia maniera si può dalla esistenza del condizionato, inferire quella dell'incondizionato immediatamente; cioè senz' altro discorso. In prima, quando altri si avvisa potersi appagare dicendo, che pel pen-

siero del condizionato sorge in noi il pensiero dell'incondizionato; come se cioè dall' essere reale il condizionato, dovess' essere altresì reale quello, che noi pensiamo come contrapposto del primo, per la sola ragione, che siamo costretti a pensarlo. Ma è egli forse lo stesso pensare necessariamente l' incondizionato, e pensare necessariamente che l' incondizionato esiste? E dovremo far passare per assioma, che i membri di una opposizione contraddittoria, come nel nostro pensiero, così eziandio nella realità, non possano essere l' uno senza dell' altro? Ciò si può affermare solo da quella filosofia, per la quale queste opposizioni non sussistono, che nel pensiero astratto; ma, nella realità concreta, e nel pensiero speculativo rispondente a questa, del quale essa si gloria, come di suo proprio, vengono rimosse; tanto che in ogni attuale si trovi l' unità dell' infinito e del finito, del condizionato e dell' incondizionato, e l' esistenza è definita il quieto accoppiamento dell' essere e del nulla. Solo dunque quando si sarà abbracciata, non pure la maniera di parlarè, ma eziandio la maniera di pensare della filosofia dell' identità, solo allora, ripetiamo, si potrà da quella necessità dialettica di formare il pensiero dell' incondizionato, inferirne altresì la esistenza. E si noti bene, come da questa tesi, sopra i membri della opposizione contraddittoria, non seguirebbe solo, che il condizionato non potrebbe essere, se l'incondizionato non fosse; ma segue eziandio l' inverso: che cioè colla esistenza dell' incondizionato sarebbe data di necessità anche la esistenza del condizionato: che è appunto quello, che dalla nuova dialettica altresì si pretende.

Da ultimo non è da preterire, che anche i pen-

sieri dell' incondizionato e del condizionato non si richieggono l' un l' altro allo stesso modo. Il primo acchiude il secondo; e però è impossibile pensare l'incondizionato, come tale, senza avere pensato il condizionato. E converso il pensiero del condizionato non inchiude per nessun modo quello dell'incondizionato. La condizionalità è dipendenza nell' essere. Io dunque non posso pensare nulla di condizionato, senza pensare qualche cosa da cui esso dipenda, cioè senza pensare un condizionante. Ora pensare un condizionante non è pensare un' incondizionato (414). Quantunque pertanto sia vero, che noi dal pensiero del condizionato passiamo necessariamente al pensiero dell' incondizionato; tuttavia il primo non presuppone il secondo, e piuttosto lo trae dopo di sè. Quì dunque il nostro pensiero sta precisamente in ragione inversa coll' essere; chè nel nostro pensiero il condizionato va innanzi all'incondizionato: nella realità questo è presupposto a quello. Da ciò siamo condotti all'altra maniera, onde, dalla esistenza del condizionato, si crede potersi immediatamente inferire quella dell'incondizionato.

Egli non si può, dicevamo testè, pensare un condizionato, come tale, senza pensare un condizionante; ma quì la necessità dialettica consiste, non tanto nell' inchiudersi dall' uno il *pensiero* dell' altro, quanto nel doversi colla *esistenza* dell' uno affermare la esistenza dell' altro. Ora si pretende, che all' intelletto, senz' altro discorso, apparisca, quel condizionante essere l' incondizionato, Dio, l' assoluto; ed in questa maniera pare, che si sia voluto spiegare il Günther. Ma, per ben concepire la costui dottrina, si deve,

anzi ogni altro, notare, che da lui la necessità dialettica, onde noi arriviamo alla conoscenza di Dio, non può essere intesa nel modo, di cui si parlava più sopra. Egli non assegna all' intelletto, in opposizione alla ragione, l' uffizio di rimuovere gli opposti coll' identificarli: il che nel nostro caso sarebbe il pensare il condizionato e l' incondizionato, come una cosa medesima; ma piuttosto gli commette l' uffizio di concepire l' uno dall' altro, come dalla sua ragione, e però non di rimuovere l' opposizione, ma di stabilirla. Pertanto, sebbene egli dichiari la coscienza, che si ha di Dio, dal sospingere, che fa il pensiero del condizionato a quello dell' incondizionato, pure, quando si esprime con maggiore ampiezza, propone, come causa di codesta necessità, l' essere l' incondizionato il presupposto, la condizione del condizionato, e però la sua ragione di essere. Ora vorrà egli altresì, che questa sia riguardata, come una verità per sè nota, o vedrà egli un pericolo di errore nel dimostrare, solo l' incondizionato poter essere condizione di tutto il condizionato? Quando questa fosse stata la sua opinione, l'avrebbe, pare a noi, espressa almeno colà, dove sommette a severa critica le pruove consuete; imperciocchè non è sua usanza perdonarla all' antica Scuola, massime quando s' immagina poterla cogliere in qualche inclinazione a concetti panteistici. A ciò si aggiunge, che egli colà, dove più spiega i suoi pensieri (1), dice espressamente, quell' altro, pel quale è il condizionato, doversi pensare, come essere *simpliciter*, cioè come non dipendente più oltre; perchè, in diverso caso, si farebbe luogo al regresso infinito, come a

(1) Proped. V. 1. pag. 239.

falsa infinità. Ora questo è in breve l'argomento appunto, che sempre è stato tenuto per necessario.

929. Quando, per contrario, alcuni recenti filosofi rigettano queste dimostrazioni, affermando, che, conosciuta una volta davvero la dipendenza del proprio nostro essere e delle cose, che ne circondano, siamo dal nostro intelletto necessitati a riconoscere Dio, l'indipendente, l'esistente per sè, come ragione di tutto ciò, che non è per sè; quando, diciamo, ciò affermano, essi scambiano l'origine della indeliberata coscienza, che l'uomo ha di Dio, colla maniera, onde noi, pel discorso, nè dimostriamo la esistenza. Fuori d'ogni dubbio, la nostra natura ragionevole è così disposta, che noi, senza molto specolarne, non pure per una spontanea inclinazione del cuore, ma eziandio per una prepotente necessità dello spirito, veniamo sospinti e necessitati a riconoscere un'assoluta suprema natura, come autore e signore di tutte le cose. La quale necessità della ragione si fa allora sentire in tutta la sua forza, quando ci rappresentiamo, con vivacità la nostra limitatezza e dipendenza. Del che la ragione è agevole. Certamente anche perchè Iddio si fa, in un medesimo, sentire nel nostro interno, per la legge morale, come potenza augusta, che ci sovrasta, noi non possiamo non conoscerlo; ma ciò non è per questa sola ragione: ciò è eziandio, perchè quella illazione dell'incondizionato ed indipendente dal condizionato e dipendente, di cui quello è principio, è illazione conformissima alle leggi della ragione. Questa è la spiegazione data già dai SS. Padri alla origine della naturale conoscenza, che l'uomo ha di Dio (nn. 439. segg.). Ma può molto bene avvenire,

che la ragione, secondo una legge in lei posta, sia condotta da una verità ad un' altra, senza nondimeno formare i pensieri, che, giusta quella legge, dovrebbero guidare un tale passaggio; anzi non essendo di questo neppure consapevole. Il volere pertanto, che, anche nella discussione scientifica di quelle convinzioni, che sono, per così dire, in noi senza di noi, si lascino da banda quei pensieri mediani, per attenersi unicamente a quei punti, che, si trovano nella ragione in pronunziati involontarii, e per poco non dicemmo istintivi; codesto sarebbe il medesimo, che sconoscere in tutto e per tutto il còmpito della scienza. Quante verità non si conoscono da una mente ben composta nel giro della vita, della natura, dell' arte, colla sola giustezza del guardo, senza rendersi conto del come da una cognizione si arrivi ad un' altra? Ora questo conto, che quel tale non si rende, e spesso non è neppure in grado di rendersi, noi lo attendiamo dalla scienza; la quale, mostrando il nesso, che hanno tra loro le conoscenze, rafferma quegl' indeliberati convincimenti; e non pure ne diffinisce più accuratamente l'oggetto, ma ne rende eziandio più chiara la coscienza. E perchè dunque non si dovrà ancora fare oggetto d' investigazione scientifica quella involontaria conoscenza di Dio, per trovare, come e con quanti motivi la ragione, dalla condizionalità del nostro essere, inferisce, non già solo un qualsiasi condizionante, ma un incondizionato, e così rinsaldare il convincimento, che Dio è, non meno, che allargare il concetto del come è? E non facciamo precisamente così nella dimostrazione della Fede cristiana? Ciò, che fino dalla fanciullezza ascoltammo, intorno alla fondazione ed al

mantenimento della nostra santa religione, fu tale, che, anche senza molta riflessione, potemmo giudicare con fermezza, solo Dio averne potuto essere l'autore. Vero è, che a questo giudizio fummo confortati dal lume della grazia; ma neppure la conoscenza di Dio, della quale trattiamo, è indipendente dall' assistenza, benchè naturale, di lui (n. 227.). Come dunque la Teologia dimostra, che noi con ragione dalla maniera, onde la Fede fu stabilita, propagata, mantenuta, inferimmo la divina sua origine, e nei miracoli, nelle profezie, nel morale rivolgimento del mondo e nei destini della Chiesa impariamo a conoscere il linguaggio dei fatti, pei quali Iddio ci ha notificata la sua opera; così può e deve anche la Filosofia provare, che quella illazione dall' esistere del mondo all' esistenza di Dio, alla quale la ragione ci aveva indeliberatamente sospinti, risponde molto bene alle leggi del nostro pensiero; e che il cielo e la terra non solo al pio sentimento del cuore, ma eziandio al rigoroso discorso della ragione rendono testimonianza per Colui, dal quale furono fatti.

930. Si obbietta nondimeno, potere bene altre verità, contenute nella coscienza naturale, essere raffermate per dimostrazioni; ma non già la conoscenza di Dio. L' idea di Dio essere una d' indole affatto propria, la quale non può venire dedotta, alla maniera consueta, da altre per dialettica, ma richiedere una facoltà della mente al tutto speciale. Questa facoltà sendo presupposta, può certo quella idea, dal conoscere la dipendenza di tutto l' essere finito, venire destata col conoscerne insieme la realità; ma non mai mediante qualsiasi argomentazione. E di qui ancora si

dovrebbe dimostrare, che la consueta maniera di pruove è fallace. Perciocchè, si trapassino quante si vogliano serie infinite di cose, non si troverà giammai un varco, per riuscire ad un assoluto diverso da loro, secondo l' intera sua essenza. Quando non si ha il diritto d' inferire tosto dal primo condizionato l' incondizionato, una tale illazione non sarebbe meglio fondata nell' ultimo, od anche in tutti insieme, di quello che già fosse nel primo. E si consideri altresì, come la conseguenza, adoperata in quell' argomento, appartiene alla *ragione*. Ora questa non può altro, che ridurre ciò, che per l' esperienza viene percepito, nelle sue forme o categorie, senza sollevarsi mai, in maniera legittima, sopra di quello. Solo l' *intelletto* è trascendente, e c' innalza dal finito all' infinito.

Piglieremo le mosse alla nostra risposta da questa distinzione della ragione dall' intelletto. Noi possiamo certamente distinguere quell' attività cogitativa, che solo determina ed ordina il dato, da quella, che dal dato conchiude altro, di cui non abbiamo sperienza; e quando coll' Hermes e con altri la prima si denomina *intelletto*, e la seconda *ragione* (n. 81.), si deve bene por mente, che per ciò l' intelletto e la ragione si possono al più concepire, come due facoltà di una medesima virtù conoscitiva: di quella cioè, che noi, per distinguerla dalla sensitiva, chiamiamo intellettuale. Pure sarebbe più giusto il dire, che una medesima facoltà viene significata con due diversi nomi, secondo che attua la sua virtù, giusta l' uno o l' altro dei due principii fondamentali del pensiero: quello di contraddizione o quello della ragione sufficiente (1).

(1) V. Teologia Antica, Vol. 1. pag. 87.

Che se altri, per opposto, separa l'una dall'altro, la ragione dall'intelletto, come due potenze, che operano di conserva, o si porgerà occasione ad equivoci per concetti mal diffiniti, ovvero si riuscirà a riguardare l'intelletto, non già, come la facoltà di dedurre pel discorso la conoscenza del soprassensibile, ma piuttosto come la facoltà d'intuirlo, mettendolo alla fine, come fece il Iacobi, in contesa colla ragione. Ed il lettore se ne può facilmente convincere dalla questione proposta. Finchè noi pensiamo solamente sopra la realità data, ordinando le cose, secondo le diverse loro relazioni, deve solo la ragione essere attiva; adunque eziandio quando rapportiamo i fenomeni alla loro essenza. Ma questo non si concede già dal Günther, il quale pure distingue l'intelletto, come la facoltà di conoscere il fondamento, ossia il principio reale, dalla ragione. Di fatti in quanto noi pensiamo il fenomeno, secondo la sua vera relazione alla essenza, pensiamo questa, come reale principio di quello. Già quì dunque entra il pensiero intellettivo; già quì da questo veniamo condotti dal sensibile al soprassensibile; mercecchè solo il fenomeno è sensibile, non già la essenza. In ciò, pensiamo noi, non si può dar torto al Günther. Ma sia pure, che il pensiero dell'intelletto, incominci solo quando conosciamo qualche cosa, che non è anche data secondo il suo fenomeno; la verrà dunque dedotta dagli effetti, che da quella sono differenti. A questa maniera tuttavia noi trascendiamo la realità data, non pure quando pensiamo Dio, ultima ragione di tutto il reale, ma ogni qual volta conosciamo alcuna cosa, di cui non abbiamo esperienza, come cagione di un dato effetto. Ora non sarà forse

neppure questa riguardata come una conoscenza dell'intelletto, la quale si farebbe cominciare la prima volta, quando conosciamo Dio? In tal caso non dovrà certamente Dio essere l' oggetto unico di questa virtù conoscitiva, che si chiama intelletto; ma sarà, senza dubbio, còmpito di questo il concepire più profondamente, nel lume di quella più alta conoscenza, tutto ciò, che altrimenti è conosciuto. Ora siccome, in questa teorica, la precedente cognizione del finito non c' innalza, secondo le leggi del pensiero, alla conoscenza di Dio, ma si richiede soltanto a fine di destare all' atto una più alta potenza, capace di abbracciare il pensiero dell' assoluto; così noi siamo cascati nel principio del metodo puramente sintetico: L'assoluto è posto dall' intelletto, dalla facoltà del pensiero speculativo, e tutto quindi per esso è appreso. Per contrario noi coll' antichità affermiamo, che dalla qualità e dalle leggi del nostro pensare sopra il dato effetto e le sue cagioni, ci possiamo rendere ragione intorno al pensiero di Dio ed alla certezza, onde ne teniamo la esistenza; e così cammina'a di prima questa via dell' analisi, potremo entrare con sicurezza in quella della sintesi.

931. Per ciò dunque, che si attiene al proprio pensiero di Dio, non si può negare e non si nega, che noi, con piccola riflessione, ci ravvisiamo dipendenti nel nostro operare e nel nostro esistere; e quindi riconosciamo la nostra condizionalità. Similmente, nel vedere, attorno a noi, cose, che non erano, venire all'essere sotto l'influsso di altre, dobbiamo acquistare il concetto del *prodotto*. Ora quando pensiamo il condizionato, quale un dipendente da altro, come non

dovremmo essere condotti al pensiero dell' incondizionato? e medesimamente dal concetto del sorto e del prodotto come potremmo non riuscire al concetto di ciò, che non sorge e non è prodotto? Ma quello, che nel suo esistere non dipende da altro, deve essere da sè, e quello, che non è prodotto, deve essere eterno. E così da quei concetti, che ci formiamo per la negazione, veniamo di necessità guidati a questi concetti positivi. Non altrimenti va la cosa, quanto al concetto dell' infinito. Noi pensiamo il finito come tale, che ha bensì più o meno di perfezione, ma tuttavia non le ha tutte; e però ne possiamo sempre pensare un più perfetto. Ora questo pensiero non dovrà forse provocare l'altro di una natura, alla quale nulla manchi, e sopra la quale niente si possa pensare di più perfetto? È pertanto, senz' alcun dubbio, l'idea Dio molto diversa da tutte le altre; e quanto più ne meditiamo la contenenza, tanto restiamo di ciò più convinti; ma ciò non impedisce, che essa dai concetti, onde pensiamo il creato, si svolga in maniera più semplice è più stringente. Da quale illusione sia stato altri indotto ad affermare il contrario, lo pondereremo più innanzi, poi che avremo cercato, se la realità di questa idea: la esistenza di Dio, possa divenire certa per qualche pensiero mediano.

Si dà indizio di non avere concepita pel suo verso la dimostrazione consueta, quando si dice, che in quella sono travalicate serie interminabili di cose, delle quali l' una è causata dall' altra, per riuscire ad una, che non abbia la sua causa in alcun' altra. Di codeste serie si parla in quella dimostrazione, non perchè l' illazione dalla condizionalità dell' essere nostro, o di

qualsiasi altra natura singolare, si tenga per meno giusta, ma piuttosto per recare questa giustezza a chiarissima conoscenza. E forse che non è ciò necessario? Certamente che sì, finchè vorremo pensare come solamente possiamo pensare. Quando abbiamo conosciuto, che nel nostro essere siamo dipendenti, e però che non siamo da noi, ne sèguita immediatamente solo, darsi un altro, dal quale noi dipendiamo, ed il quale è la ragione del nostro esistere. Può bene da questo pensiero pullulare spontaneo il convincimento, che questo *altro,* dal quale noi dipendiamo, sia un affatto indipendente, un esistente da sè e la ragione di tutto; pure ci sarà permesso il ricercare se questa spontanea conseguenza dell'intelletto non sia altresì necessaria per le leggi del pensiero; e però la possa essere ragionata. A questo scopo adunque si dice: se quell'altro, da cui noi, con tutte le altre cose, dipendiamo, non fosse un affatto indipendente, ma avesse, alla sua volta, la ragione del proprio essere in un altro, noi non potremmo da esso concepire la nostra esistenza; mercecchè in quello potremmo avere una causa prossima, non già l'ultima. Il quale pensiero viene compiuto coll'aggiungere, che quand'anche si volessero pensare serie infinite di cose, delle quali le une fossero poste in essere dalle altre, l'intelletto non ne sarebbe in alcun modo appagato. Per concepire adunque la esistenza anche di un unico condizionato, si deve ammettere l'esistenza dell'incondizionato. Pertanto è falso, in tutto e per tutto, che questa dimostrazione ci conduce a cercare e trovare la ragione di un finito in un altro finito, e continuarci così, finchè alla fine

non si pervenga all' infinito; piuttosto per quella ci si rende chiaro, che la ragione sufficiente di alcun finito non può cercarsi in altro finito: e però inutilmente si trascorrerebbero le serie di cose le une dipendenti dalle altre. Di quì la differenza tra la moderna e l'antica maniera di concepire la pruova cosmologica, non dimora in questo, che nella prima da qualsivoglia condizionato si giunge di tratto all' incondizionato, laddove nello secondo non vi si arriva, che dopo di avere trascorso, d'uno in altro condizionato, per serie infinite; ma dimora piuttosto in questo quella differenza, che, nella moderna maniera, per siffatta illazione, dal condizionato all'incondizionato, si ricorre alla necessità dell' intelletto; laddove nell'antica si rendeva ragione di quella necessità, dimostrando, che l' intelletto esige un incondizionato, perchè la ragione ultima di un condizionato indarno si cercherebbe in altri condizionati, e fossero pure senza numero.

932. Secondo ciò, si può certamente dimostrare, sì per la idea di Dio, e sì ancora per l'affermazione della sua esistenza, una necessità dialettica del pensiero discorsivo. Ma che diremo dunque di quell'asserzione, che la conoscenza di Dio è di un genere affatto suo proprio, e quindi non può essere ottenuta per la via ordinaria di pensare, ma presuppone un fondamento al tutto speciale? Rispondiamo, che piuttosto la facoltà conoscitiva intellettuale, in quanto tale, dev'essere, secondo l' intero suo indirizzo, considerata come una disposizione alla conoscenza di Dio; ma che ciascuna facoltà conoscitiva intellettuale deve giungere all' effettiva conoscenza di Dio, in quella

maniera, che a lei è propria. Quella si differenzia dalla sensitiva nel non essere circoscritta ad una certa specie di cose, ma nel potere avere per suo oggetto ogni cosa (n. 136.); il perchè Aristotele attribuisce all' intelletto una certa infinità, in quanto esso può accogliere in sè, in maniera ideale, tutto, e quasi generarlo di nuovo in una immagine vitale (n. 30.). Più oltre, l' intelletto conosce, non le cose solamente, ciascuna per sè, ma le loro scambievoli relazioni: nel che consiste la propria operazione del pensiero. Per quello adunque, che è proprio alla facoltà conoscitiva intellettuale, in quanto tale, è posto in lei il fondamento di conoscere Dio, ed, oltre a ciò, di riferire a lui, e quindi di concepire da lui ogni altra cosa. Ora in questa conoscenza si possono dare gradi senza fine; ma finchè l' intelletto non sia venuto ad una qualche vera cognizione di Dio e dell' attinenza, che le cose hanno con lui, deve considerarsi come una facoltà, che non ancora ha raggiunto il primo grado del suo naturale svolgimento; tanto che un intelletto, che rimanesse in tale condizione, dovrebbe paragonarsi ad una pianta non già povera di frutti, ma imbozzacchita. Perciocchè il riferire il moltiplice all' uno, ed il concepire questo, come ragione di quello, è l'essenziale bisogno di qualsivoglia intelletto. E di qui dicevamo, che una facoltà conoscitiva intellettuale è di sua natura, e per l'intero suo indirizzo, una disposizione alla conoscenza di Dio.

Perciocchè poi, per la conoscenza, l' oggetto, secondo il suo essere ideale, e però per una somiglianza, è nel conoscente, dovrà anche lo spirito, nella cui natura sta quella disposizione, venire per ciò ri-

guardato come effigie di Dio; ma collo svolgersi di quella disposizione, per l'attuale conoscenza di Dio, una tale effigie riceve, se così lice esprimerci, la sua parvenza. Il che, lungi dal ripugnare, si accorda molto bene a ciò, che di sopra fu detto intorno alla volontà. L'appetito intellettivo, appunto perchè procede dalla conoscenza intellettiva, ha per oggetto, non questo o quel bene, ma tutto il bene: e siccome l'intelletto può conoscere le cose, secondo le loro relazioni, e quindi le une dalle altre; così ancora la volontà le può appetire, secondo le loro relazioni, e però le une per le altre. Così nella volontà eziandio è data la disposizione a volere Dio, ed a riferire a lui ogni volere e non volere. Rannodandosi dunque alla verace conoscenza, che tutto concepisce da Dio, la retta volontà, che tutto vuole per Dio, lo spirito, secondo l'intera sua vita, diviene effigie di Dio, col giugnere al possedimento intellettuale di lui.

Dicemmo ancora, che quantunque l'intelletto, come tale, sia una disposizione alla conoscenza di Dio, ciascuno intelletto nondimeno ottiene quella conoscenza alla maniera sua propria. Ad ogni intelletto è dato il conoscere Dio e le cose nelle loro relazioni a lui; ma solo all'intelletto divino Dio stesso è propinquissimo, e però proprio oggetto, dal quale conosce tutto ciò, che non è egli; l'intelletto dello spirito creato ha per proprio oggetto il creato, e poichè ebbe, mediante questo, conosciuto Dio, può da Dio rivenire al creato. Più oltre: al puro spirito è proprio l'avere per prossimo oggetto sè stesso, ed in generale l'intelligibile creato. Anche per lui adunque la conoscenza di Dio viene mediatamente dalla cono-

scenza del creato ; ma non già per illazioni di pensiero discorsivo; mercecchè, intuendo immediatamente la sua natura, ne intuisce insieme, per così dire, la *creatività*, e quindi la sua relazione a Dio. Il perchè in lui, colla conoscenza del proprio essere, come di un condizionato, è di tratto collegata la conoscenza di Dio, come dell' incondizionato. Ma dell' intelletto umano è prossimo oggetto, non l' intelligibile in sè stesso, sì l' intelligibile nel sensibile; e siccome esso per ciò si deve, in generale, acquistare le sue conoscenze, procedendo di concetto in concetto, di giudizio in giudizio (n. 123. 137.); così non gli è dato giungere col pensiero per diversa via alla conoscenza di Dio. Siccome noi conosciamo il nostro essere, non immediatamente, ma mediante i suoi fenomeni; così non potremmo conoscere le proprietà di questo essere, e per conseguenza la sua condizionalità, se non da quei fenomeni stessi, per via di pensare discorsivo. Che se ci fosse dato l'intuire la condizionalità del finito nella essenza di questo, certo sarebbe allora con siffatta intuizione data altresì la conoscenza dell' incondizionato senz' altro frammezzo. Come dunque i filosofi, che attribuiscono all' umano intelletto una immediata conoscenza di Dio, affermano dello spirito creato ciò, che è vero unicamente di Dio; così quegli altri, i quali vogliono, che noi, dalla conoscenza della nostra condizionalità diveniamo tosto certi della esistenza di Dio, attribuiscono all' uomo quella maniera di pensare, che è propria unicamente dell' angelo (n. 124).

933. Forse si obbietterà così: Se all' umano intelletto fosse di sua natura impossibile il trapassare,

senza pensieri mediani, dal condizionato all' incondizionato, esso non potrebbe neppure farlo nella indeliberata coscienza di Dio; e pure più sopra fu concesso che può. Fu concesso veramente; ma fu ancora già accennato ad una spiegazione, dalla quale questa difficoltà resta risoluta. E si noti, pria d'ogni altro, che, in quella coscienza, comune a tutti gli uomini, della quale soventi volte si è parlato, Iddio non è tosto conosciuto, almeno con precisione, come incondizionato, infinito, assoluto; ma è piuttosto conosciuto, come autore e signore dell' Universo (n. 413.). Ora chi ha acquistato come che sia il concetto dell'assoluto, questi, senza fallo, dal pensare la condizionalità del finito, giudicherà anche indeliberatamente, che solo l' assoluto è la condizione di ogni condizionato. Ma d'onde mai ci avvengono questo e tanti altri giudizii, che noi con maggiore o minore sicurezza formiamo? Si devono ripetere dalla Provvidenza divina, la quale li ci fornisce, per mezzo di un istinto spirituale. I bruti, non conoscendo alcuna relazione, sono altresì inabili ad appetire ed a fare con consapevolezza una cosa per amore di un' altra; ma da un altro lato essendo, pel loro mantenimento e buono stato, indispensabile, che pure appetiscano e facciano alcuna cosa in quella maniera, però il Creatore ha posto nella loro natura l'istinto, la mercè di cui operano a disegno non altrimenti, che se elegessero con discernimento, ed operassero con consapevolezza una cosa per amore di un'altra. All' uomo è proprio l' arrivare, dalle sue ristrette conoscenze sperimentali, per mezzo di un processo discorsivo del pensiero, alla conoscenza riflessa di altre verità. Ma perciocchè esso uomo abbisogna

della conoscenza di quella verità, prima ancora, che possa venirne in possesso per siffatto lavorio più o meno faticoso del pensiero, ha Iddio indirizzata anche la natura intellettiva per guisa, che essa conosca ben molte delle verità più alte, e le affermi con sicurezza, senza essere a sè stessa consapevole delle ragioni di quei suoi giudizii. Queste sono le *notiones insitae* e le *anticipationes,* che si trovano menzionate presso gli antichi, ed eziandio presso i SS. Padri, le quali si scorgono tanto più universali, e fitte negli animi con tanto più profondo convincimento, quanto più necessariamente si attengono colla vita morale e religiosa del genere umano.

Quello pertanto, che noi quì affermiamo è questo: Per conoscere tali verità con certezza, non più solamente indeliberata e quasi istintiva, ma riflessa, ci è uopo, in forza della nostra natura, rivolgerci al discorso del pensiero; nè ci dobbiamo punto turbare, se altri appelli questo un pensare della ragione (n. 145, 146.). Appunto nella disquisizione, in cui ora siamo, ogni persona assennata, con niente altro, che interrogare la sua propria coscienza, riconoscerà la verità di ciò, che da noi si è asserito. Se dal ponderare la condizionalità del finito, insieme al pensiero dell'incondizionato, entra nell'animo il convincimento, che questo incondizionato è l'ultima ragione, la condizione di tutto il condizionato; allora certamente gli si può presentare, e, se è mente usa a meditare, le si presenterà di fatto la questione: Perchè mai un condizionato non può essere la ragione del finito per lei conosciuto? Una volta che siffatta questione si è offerta al pensiero, lo spirito non si sentirà appagato, finchè non la vegga risoluta po-

gnamo pure, che intanto quel suo indeliberato convincimento rimanga incrollato. Ora niente altro, che questa soluzione si contiene nella dimostrazione cosmologica, presentata sotto la consueta sua forma.

IV.

Pruova della esistenza di Dio dal fatto della coscienza, che ne ha l' uomo.

934. La considerazione della indeliberata coscienza di Dio, della quale testè dicevamo, ci conduce ad un' altra pruova, sopra di cui si è a' dì nostri recata di nuovo una non mediocre attenzione. In quella si muove, come da un fatto, dalla coscienza, che gli uomini hanno di Dio, e da quello si deduce la verità della sua contenenza, cioè della esistenza di Dio stesso; mercecchè, senza presupporla, quel fatto sarebbe inesplicabile. Questa illazione riposa prossimamente sopra l' universalità di quella coscienza, e quindi richiede un argomento storico, il quale nondimeno, senza difficoltà, viene fornito. Perciocchè quel noto pronunziato di Cicerone, non darsi popolo, che non conosca una Divinità, benchè talora non ne abbia un degno concetto, viene confermato in ogni sua pagina dalla storia del mondo. I SS. Padri poi dimostrano, che anche gli adoratori di falsi Dei dànno, in isvariate maniere, a divedere la coscienza di un vero Dio, la quale recano come scolpita nel profondo del sentimento (nn. 227. 436). Che se si ricordano, in contrario, alcune razze imbarberite, presso le quali non si è trovato vestigio di culto divino, da ciò non resta per nulla menomata la forza di quella pruova. Di fatti in

questa è affermata la universalità della coscienza di Dio, per inferirne, che, nella grande diversità di tempi, di costumi, di condizioni, in che tanti popoli si trovarono e si trovano, il convincimento dell' esservi un Dio non si può spiegare da fantasie arbitrarie o da consuetudini accidentali; ma si deve dalla naturale proprietà della umana ragione. Ora la natura ragionevole dell' uomo si palesa nel massimo numero dei suoi individui, almeno in qualche modo, esculti, e non in singolari tribù di selvagi, i quali, anche sotto altri rispetti, si chiariscono inceppati e quasi intristiti e corrotti. Al che si aggiunga, che anche questi, come prima vennero iniziati a qualche cultura, nessuna verità abbracciarono più facilmente e tennero più salda di questa: del sovrastare cioè a tutti una natura altissima, alla quale dobbiamo il nostro essere, e siamo debitori della nostra riverenza.

Talvolta si produce questa grande unanimità dei popoli, per confortare la verità della esistenza di Dio coll' autorità di tutto il genere umano incivilito; ma un' assai più profonda significazione ce n' è indicata in ciò, che presso i SS. Padri ne troviamo. Quanto più universale è la coscienza di Dio, quanto meno dipende dalla istruzione, quanto più si manifesta in quelli, che nacquero e crebbero nella Idolatria, e tanto è più certo, che non può avere la sua ragione, se non nella medesima natura dell' uomo. Deve cioè stare nello spirito umano, non pure l' attitudine a concepire l'idea di Dio, ma altresì una legge, secondo la quale egli debba riconoscere la realità di quella idea. Poichè dunque la ragione è facoltà di conoscere, dovrà eziandio nel suo pensiero, che regolarmente si svolge, e

nel suo giudizio trovarsi la verità; chè conoscere e conoscere il vero è tutt' uno (n. 297.).

935. Ma in altra maniera volle il Cartesio, dallo avere noi la idea di Dio, come di una natura infinitamente perfetta, provarne la esistenza. L' essere ideale (disse egli), il quale le cose hanno in colui, che le pensa, presuppone una causa, che contenga le perfezioni del pensato o nella loro proprietà *(formaliter)*, ovvero in maniera più alta *(eminenter)*. Perciocchè quantunque l' essere ideale non uguagli il reale, è tuttavia qualche cosa, e deve però avere eziandio una rispondente cagione. Ora potrebbe bensì un' idea pullulare da un' altra, e però avere in questa la sua prossima cagione; ma conciossiachè anche qui non sia possibile un processo in infinito, quella idea non potrà avere l' ultima sua ragione, che in un reale. Questo reale pertanto, o che sia ugualmente perfetto, o che sia più perfetto del pensato, deve essere il prototipo, che ingenera in noi la conoscenza delle perfezioni per noi pensate. Ora l' idea di Dio è cotanto sovrana, che nè in noi, nè in alcun altro fuori di noi si trovano perfezioni, dalla cui conoscenza possa quella essere costituita. Il perchè quella idea presuppone una natura infinitamente perfetta nella realità, come sua unica ragione sufficiente (1). Alla obbiezione, che noi tuttavia abbiamo

(1) Realitas obiectiva cuiuslibet ex nostris ideis requirit causam in qua eadem ipsa realitas non tantum obiective, sed formaliter vel eminenter contineatur; habemus autem ideam Dei, huiusque ideae realitas obiectiva nec formaliter nec eminenter in nobis continetur, nec in ullo alio, praeterquam in ipso Deo potest contineri; ergo haec idea Dei, quae in nobis est, requirit Deum pro causa, Deusque proinde existit.

Philos. prima. Rationes geometrico more dispositae. Più diffusamente è svolto nella *Medit.* III. V. pure *Principia phil.* pr. 17, e segg.

la capacità di formarci delle nuove idee da quelle, che già abbiamo o di noi, ovvero delle cose fuori di noi, il Cartesio dà ancora una seconda risposta. Dalla nostra incapacità di mantenerci nella esistenza noi conosciamo, che non fummo noi, che ci mettemmo nella esistenza. Ora chi ci pose nella esistenza, dev'essere autore come di tutto il resto, così eziandio di questa capacità a formare il pensiero dell'infinito. Esso dovette dunque possedere quel pensiero. Questo autore poi o è da sè, o è, come sono io, creato da un altro. Nel primo caso, dovrà possedere tutte le perfezioni contenute nel pensiero di Dio; mercecchè chi ha la potenza di essere da sè, deve averla ancora di darsi tutto ciò, che pensa. Nel secondo caso, torna la stessa questione, finchè non si venga a colui, che è da sè, e quindi, per la ragione concessa, è perfettamente infinito, e quindi è Dio (1).

Se si chiede al Cartesio per quale ragione, avendo egli giudicato opportuno di battere quest'ultima via, non ha poi mantenuta la solita dimostrazione, quale si trova in S. Tommaso; egli risponde, avere lui vo-

Si osservi poi, che il Cartesio per *obiectivum* intende, come gli Scolastici, l'essere ideale nel pensante. Esse obiective non aliud significat, quam esse in intellectu eo modo, quo obiecta in illo esse solent. *Resp. ad obi. primas p.* 46. *cf. Rationes etc.*

(1) Cum sim res cogitans ideamque quandam Dei in me habens qualiscunque tandem mei causa assignetur, illam etiam esse rem cogitantem et omnium perfectione, quas Deo tribuo, ideam habere fatendum est: potestque de illa rursus quaeri, an sit a se vel ab alia; nam si a se, patet ex dictis illam ipsam Deum esse, quia nempe, cum vim habeat per se existendi, habet procul dubio etiam vim possidendi actu omnes perfectiones, quarum ideam in se habet; h. e. omnes, quas in Deo esse concipio. Si autem sit ab alia, rursus eodem modo de hac altera quaeretur, an sit a se vel ab alia, donec tandem ad causam ultimam deveniatur, quae erit Deus. *Med. III.*

luto produrre non tanto un secondo argomento, quanto una più compiuta dichiarazione del primo; e però avere proposta la questione, come debba essere costituito l'autore di una natura, la quale sia in grado di pensare Dio. In questa maniera veniamo a conoscere, non pure che abbiamo un qualsiasi autore; ma eziandio che questo possiede ogni pensabile perfezione (1). Nondimeno a questa cognizione egli non viene, se non dopo di avere trovato, doversi dare una natura, che è da sè; e più innanzi vedremo se il Cartesio sia stato più felice di S. Tommaso, nel dedurre da questa incondizionalità l'infinita perfezione di Dio. Qui noi rimaniamo nel pensiero, che a lui è proprio, e del quale egli fa non piccolo capitale: La rappresentanza dell'assolutamente perfettissimo, o vogliamo dire dell'infinito, non sarebbe possibile, se una siffatta natura nella realità non vi fosse. Da quello, che noi conosciamo in noi medesimi (egli dice), possiamo bene acquistare le rappresentanze di molte altre nature; ma non mai il pensiero dell'infinito. Perciocchè non si deve giudicare, che l'infinito venga conosciuto per la negazione del finito, come le tenebre si conoscono per la negazione della luce; ma piuttosto dobbiamo conoscere l'infinito prima del finito, e quindi, in certa maniera, Dio prima di noi medesimi. E dice avvisatamente: *in certa maniera;* perciocchè dobbiamo avere pensato l'infinito prima di noi, non già solo come *esistenti,* ma come nature *finite*. Di fatti noi non possiamo scorgere, che alcuna cosa ci manca, e che per conseguenza il nostro essere è limi-

(1) Ibid. Resp. ad primas obiectiones, pag. 48. 49.

tato, se prima non abbiamo già la rappresentanza di qualche cosa, che sia più perfetta di noi.

Nondimeno è ella poi la rappresentanza di qualche cosa più perfetta di noi, la rappresentanza dell'infinito? E si dovrà dare, come il Cartesio afferma, quella realità più perfetta per la sola ragione, che noi possiamo pensarla? Asserire ciò vale il medesimo, che sconoscere affatto la natura stessa del pensare discorsivo. Dal reale, conosciuto da noi immediatamente, possiamo conoscere sì il più e sì il meno perfetto, per la ragione; che noi concepiamo quel reale, non solo per la rappresentanza singolare sensitiva, ma per concetto; e così per questo arriviamo al conoscimento della essenza, indipendente dagl' individui concreti. Per ragione di esempio, noi dal conoscerci, oltre alla conoscenza del pensiero, che già è in noi, acquistiamo eziandio la conoscenza del pensiero in generale; e quindi ci possiamo rappresentare un più ed un meno nel pensiero stesso: e per conseguenza una natura, che sia atta a pensare più di noi. Ma alla rappresentanza del pensiero assolutamente perfettissimo, ed in generale dell' infinito, noi, senza dubbio, non giungiamo, che per la negazione; quantunque per una negazione molto diversa da quella, che s' immaginò dal Cartesio. L' infinito è conosciuto, non già come sono le tenebre per la negazione della luce; ma piuttosto come la luce perfettissima per la negazione della imperfetta. Poichè noi dall' aspetto di una luce abbiamo concepito il pensiero della luce, ed, oltre a ciò, abbiamo visto, che la luce per noi sperimentata riceve incrementi e decrementi, potremo formarci il pensiero delle tenebre non meno, che della luce possibilmente

perfetta: quello per la negazione di qualsiasi luce; questa per la negazione della possibilità di averne incremento. Così ancora, avendo noi i concetti dell'essere e della perfezione, potremmo, mediante la conoscenza del nostro essere, riuscire al pensiero dell' infinito altrettanto, che del nulla. Perciocchè da prima ci è, senza dubbio, possibile il pensare nature, che siano più perfette e più imperfette di quello, che siamo noi. Pensiamo le più imperfette per la negazione dell' essere, che conosciamo in noi: per la negazione di ogni essere diveniamo al pensiero del nulla; pensando poi il più perfetto dobbiamo venire condotti ancora al pensiero di ciò, sopra di cui nulla può essere di più perfetto: e questa è la negazione, mendiante la quale acquistiamo l' idea dell' Infinito. Ora se avessimo soltanto la rappresentanza di questa o quella perfezione determinata: della potenza, esempligrazia, della giustizia e via dicendo, non concepiremmo altresì, che il pensiero di una natura, nella quale queste perfezioni si trovino in grado quanto è possibile altissimo. Ma perciocchè noi abbiamo ancora la rappresentanza della perfezione o dell' essere in sè, però ci potremmo innalzare al pensiero del veramente infinito, come di una natura, la quale possegga tutte le perfezioni: nè quelle solamente, che noi conosciamo, ma tutte le possibili; e la quale per conseguenza sia, nel suo essere, senza verun confine (n. 414.).

936. Perciocchè dunque in noi ha luogo codesto pensare mediato, e noi non possiamo pensare l' infinito, come tale, che per la negazione testè dichiarata, però, per la ragione proposta dal Cartesio, noi in nessuna maniera non abbiamo il diritto di con-

chiudere dal nostro pensiero dell' infinito la sua realità. Di fatti ciò, che egli dice, intorno al causarsi la cognizione dal conosciuto, è vero solamente della conoscenza immediata. Il perchè non deve recare maraviglia se, nella sua scuola, si riuscì ad ammettere, che l' idea dell' infinito non è, che immediata, e solo dall' oggetto stesso può essere ricevuta. Il Cartesio non lo asserisce espressamente, stantechè quando subito dopo di avere affermato, che per la conoscenza del finito non può ottenersi il pensiero dell' infinito, egli ne inferisce, che l' idea di Dio debba essere creata in noi; nondimeno, di codesta idea concreata od innata, produce una spiegazione diversa dalla data dai sostenitori dell' intuito intellettivo. Perciocchè, secondo questo, l' idea innata è una conoscenza attuale, quantunque non riflessa; laddove il Cartesio intende per quella la nuda capacità di formare l' idea (1), la quale capacità ci sarebbe conferita per essere noi creati ad immagine di Dio; in quanto che per questo avviene, che noi, conoscendo noi, conosciamo medesimamente Dio. E vuol dire, che mentre io mi riconosco per natura incompiuta e dipendente, con un' aspirazione a cose sempre maggiori e migliori, ravviso, al tempo stesso, che quegli, dal quale dipendo, deve avere in sè tutto quel massimo, non indefinitamente ed in potenza, ma in modo attualmente infinito; e così deve essere Dio (2).

(1) Cum dicimus ideam aliquam nobis esse innatam, non intelligimus, eam nobis semper obversari; sic enim nulla prorsus esset innata; sed tantum nos habere in nobis ipsis facultatem illam eliciendi. *Resp. ad obi. tertias, pag.* 89.

(2) Ex hoc uno, quod Deus me creavit, valde credibile est, me quodammodo ad imaginem et similitudinem eius factum esse, il-

Questo è per fermo un pensiero ugualmente vero che profondo; tuttavia potrebbe essere stato dalla scuola cartesiana usufruttuato meno degli altri, in quanto con essi mal si potrebbe armonizzare. Quel massimo ed ottimo, verso cui sperimentiamo in noi un senso ed un' aspirazione irresistibile, è pure quello stesso, di cui in noi già è stato posto l' inizio: cioè la conoscenza del vero, l' amore del bene, il sentimento del bello. Il pensiero adunque del sempre più perfetto è da noi ottenuto da ciò, che già in noi medesimi conosciamo. Ora l' assolutamente perfetto o l' infinito è da noi pensato, come quello, sopra cui non può essere pensato nulla di più perfetto; e così ciò, che quì il Cartesio afferma, intorno alla origine della idea di Dio, è molto acconcio a mostrare appunto quello, che nega; che noi cioè a quella idea siamo innalzati dalla conoscenza di noi medesimi. Che se, insieme al pensiero dell' infinitamente perfetto, vige altresì in noi il convincimento, che l' autore della nostra esistenza debba essere in attuale possesso di quell'assoluta perfezione, nessuno meno del Cartesio avrà il diritto di ricorrere a questo argomento. Egli propone questa disquisizione, sopra la esistenza di Dio, perchè noi concepiamo bensì, con piena certezza la nostra esistenza; ma, per la veracità di tutti gli altri pensieri, dobbiamo averne la prima guarentigia da questo, che

lamque similitudinem, in qua Dei idea continetur, a me percipi per eandem facultatem, per quam ego ipse a me percipior, h. e. dum in meipsum mentis aciem converto, non modo intelligo, me esse rem incompletam et ab alio dependentem, remque ad maiora sive meliora indefinite aspirantem, sed simul etiam intelligo, illum, a quo pendeo, maiora ista omnia non indefinite et potentia tantum, sed reipsa infinite in se habere, atque ita Deum esse. *Medit. III.*

conoscendo le perfezioni di Dio, nostro Creatore, noveriamo tra quelle la impossibilità, che egli c' induca mai in errore. Di quì egli, precisamente in questo luogo, chiude la sua argomentazione anche con questa conseguenza, che dunque Iddio, nostro Creatore, non può essere una natura fallace (1). Se dunque noi, prima di avere conosciuta la esistenza e la perfezione di Dio, non ci dobbiamo affidare al nostro *pensiero;* tanto meno avremo il diritto di presupporre, che quel nostro *appetito* e *conato*, verso il sempre migliore e più alto, riposi sul vero.

Quando il Cartesio avesse cercata la certezza della conoscenza intellettiva nella sua intima verità rivelante sè stessa, allora avrebbe potuto ancora dalla idea di Dio, la quale è in noi, inferire la sua esistenza. Quantunque cioè il nostro pensiero se non muove dal reale, neppure può riuscire al reale; l' ideale tuttavia, in cui esso pensiero si spazia, ha una obbiettività ed una verità, la quale è indipendente dalla esistenza delle cose, appunto perchè è eterna e necessaria (nn. 303 e seg.). Che se questa verità ha il suo fondamento, non nelle instabili cose reali; dovrà ciò nulla ostante, averlo in un qualche altro reale: in un siffatto cioè, che sia, come è essa, eterno e necessario (nn. 309 e segg.). Iddio dunque non è già, come vuole il Panteismo, lo stesso ideale, ma è piuttosto il suo immutabile fondamento (n. 476.). Ora in quanto l' idea di Dio, non pure è contenuta nel pensare ideale, ma è precisamente quel pensiero, dal quale questo intero pensare

(1) Ex quibus satis patet, illum fallacem esse non posse: omnem enim fraudem et deceptionem a defectu aliquo pendere, lumine naturali manifestum est. *Ibid.*

è retto e collegato insieme; in tanto si deve altresì dire di quella idea, che la verità da lei contenuta, anche come mera idea, rende certa la esistenza dell' assoluto. Di quì più sopra noi non abbiamo neppure negato, che si possa dal pensiero, che noi abbiamo dell' infinito, dedurre la sua realità; ma solo negammo, che ciò si possa, per la ragione propostane dal Cartesio. Che se viene inferita nella maniera soprascritta, allora sarà la tanto nota dimostrazione di S. Agostino, della quale già fu indicata l' attinenza colla prova cosmologica (nn. 472. 915.).

V.

La pruova ontologica.

937. Colle cose fin quì discorse abbiamo di già toccata un' altra pruova, della cui validità fino dal tempo del Cartesio si è non poco disputato. Essa à la così detta *pruova ontologica*. Questa altresì muove dalla idea di Dio posta in noi, come da un fatto; ma tuttavia è molto diversa dalle due esaminate più sopra. Perciocchè, nella prima di queste, non è la semplice idea di Dio, ma è piuttosto il convincimento della sua esistenza il fatto, dal quale si pigliano le mosse; nella seconda poi si vuole bensì dalla semplice idea di Dio inferirne la esistenza; ma ciò per la ragione, che unicamente questa esistenza può rendere concepibile la origine di una siffatta idea. Per contrario la pruova ontologica deduce la esistenza di Dio dal contenuto della idea, come un elemento in lei acchiuso.

Il concetto, che, in questa pruova, si toglie come idea di Dio, è il medesimo, dal quale, più innanzi,

vedemmo procedere il Cartesio: Dio viene pensato, come natura assolutamente perfettissima, sopra la quale nulla può darsi di più alto. Pertanto codesta idea (si dice), considerata in sè, cioè siccome idea, deve essere riconosciuta per vera, siccome quella, che non contiene veruna contraddizione. Ora col solamente ammettere, che un'assolutamente altissima natura non si trovi, che nel nostro pensiero, quella idea perderebbe la sua intima verità. Perciocchè un assolutamente altissimo, che fosse solo nella mente pensante, sarebbe da meno, che un assolutamente altissimo, che fosse esistente ancora nella realità; e però quel pensato non sarebbe più l'assolutamente altissimo, sopra cui nulla si può pensare di più alto. Il perchè pensare un assolutamente altissimo, senza la esistenza, sarebbe il medesimo, che pensare una contraddizione; mercecchè ciò importerebbe pensare una natura, che sia e non sia, allo stesso tempo, assolutamente altissima. Così presso a poco fu condotta la pruova ontologica da S. Anselmo (1); ma nella forma, sotto cui fu più tardi prodotta dal Cartesio (2) e dal

(1) Convincitur etiam insipiens, esse vel in intellectu aliquid, quo nihil maius cogitari potest: quia hoc, cum audit, intelligit, quidquid intelligitur, in intellectu est. Et certe id, quo maius cogitari nequit, non potest esse in intellectu solo. Si enim vel in solo intellectu est, potest cogitari esse in re, quod maius est. Si ergo id, quo maius cogitari non potest, est in solo intellectu, id ipsum quo maius cogitari non potest est, quo maius cogitari potest; sed certe hoc esse non potest. Existit ergo procul dubio aliquid, quo maius cogitari non valet et in intellectu et in re. *Proslog. c.* 2.

(2) Ut (mens) ex eo, quod e. c. percipiat, in idea trianguli necessario contineri, tres eius angulos aequales esse duobus rectis, plane sibi persuadet, triangulum tres angulos habere aequales duobus rectis; ita ex eo solo, quod percipiat, existentiam necessariam et aeternam in entis summe perfecti idea contineri, plane conclu-

Leibnizio, si esprime con maggiore precisione, che nel concetto di natura assolutamente perfettissima è inchiusa la esistenza, come suo elemento; e che per conseguenza, pel solo svolgimento di questo, quella viene conosciuta. Quel concetto, si dice, acchiude tutte le perfezioni pensabili, e però la esistenza eziandio. Pensare dunque una tale natura, senza la esistenza, sarebbe il medesimo, che pensare un triangolo, la somma dei cui tre angoli non fosse uguale a due retti.

Egli sarebbe un ignorare il senso di questa dimostrazione, chi volesse escluderla colla semplice osservazione, non doversi dalla pensabilità inferire la esistenza della cosa. Perciocchè chi, dalle speciali proprietà della idea di Dio, vuole dimostrare, che se Dio non esistesse, non si potrebbe neppure pensare, questi presupporrebbe certamente, come regola generale, che colla sola pensabilità non è data la esistenza della cosa; ma sostiene, che questa regola sia circoscritta al finito, talmente che ciò, che è vero di qualsivoglia altro pensabile, non sarebbe vero di questo, che diciamo infinito. Per simil modo, ad infermare la pruova ontologica, non basta opporre, che l' esistenza non deve essere concepita, come elemento di un concetto; in quanto che il contenuto del concetto non essendo mai altro, che la essenza, nè altro i suoi elementi, che gli attributi costitutivi di questa, essa essenza potrebbe venire pensata o come puramente possibile, o come reale, senza che per questo ne resti cangiato il concetto, il quale astrae appunto dalla possibilità e dalla

dere debet, ens summe perfectum existere. *Princ. phil. p.* 1. §. 14. *Cf. Medit. V. et Resp. ad obi. primas p.* 52. *seqq.*

realità della cosa. Questa obbiezione, diciamo, non basta ad infermare quella puova, potendosi anche qui replicare, che ciò vale solo delle cose finite, e che la proprietà dell' infinito dimora precisamente in questo, che in esso l' esistenza appartiene alla essenza: o meglio che essa è l' essenza, ossia l' ultima ragione di tutti gli altri attributi; di che sèguita, che il concetto dell' altissima natura non possa astrarre dalla esistenza. Pertanto, a mostrare inconcludente la pruova ontologica, conviene provare, che dalla pensabilità dell' infinito niente meno, che del finito, non si può inferire la sua esistenza; ed, oltre a ciò, conviene spiegare per quale ragione, essendo pure in Dio la esistenza una medesima cosa colla essenza, quella nondimeno non può essere considerata, come un elemento del concetto di Dio.

938. E per ciò, che concerne il primo capo, vuolsi osservare, che quella proposizione, onde l' argomento comincia: *L' infinito è pensabile,* non significa solamente: *L' infinito può essere pensato,* ma importa *deve essere pensato;* cioè l' idea dell' infinito deve essere riconosciuta, siccome vera. Perciocchè, solo in quanto quella proposizione contiene una verità necessaria, può da lei seguitarne un' altra eziandio necessaria. Ora essa di fatti la contiene; stantechè di ciò, che è pensabile, deve essere riconosciuta la verità da chiunque lo pensa. Ma questa verità interna, la quale è data colla pensabilità, la verità del concetto, non acchiude, come si concede, la esistenza, finchè si tratta di altro, che dell' infinito. Dunque per potere, a chi afferma ciò ancora dell' infinito, replicare un infinito solamente pensato non essere l' altissimo, che può pen-

sarsi, e quindi non vero infinito, si dovrebbe di già avere dimostrata la esistenza dell' infinito; ed eccone la ragione. Trattandosi quì di ciò, che è pensato non arbitrariamente, ma necessariamente, è manifesto, che non può essere riguardato siccome tale l'infinito nella realità, finchè è in questione la sua esistenza di Dio. Rimane pertanto vero eziandio per l'infinito, che della sua pensabilità non se ne possa legittimamente inferire la realità.

Ma non si potrebbe forse occorrere a questa replica col concepire alquanto diversamente quella pruova, dicendo, un sottosopra così? Allora solamente il pensiero dell' infinito è quello, che deve essere, cioè l'altissimo, quando si pensa come una natura, il cui non essere sia impensabile. Questa domanda ci guiderà a penetrare meglio nella cosa, e ad intendere l' ultima ragione, per la quale, anche quando è parola dell' infinito, dalla pensabilità non si può dedurre la esistenza.

La proposizione: L' infinito è una natura, della quale il non essere è impensabile, può avere un doppio senso. Il primo è: Chiunque si spiega la rappresentanza dell' infinito, deve pensare che l' infinito è realmente; e così si esprime in altri termini ciò, che si vuole dimostrare dalla pruova ontologica. Il secondo è: La rappresentanza dell' infinito è la rappresentanza di una essenza, nella cui natura è posto l' esistere; e questo è quello, che solamente si dimostra dalla pruova ontologica, a giudizio dei suoi avversarii. Sotto qualunque forma si proponga l'argomento (dicono essi), non ne segue mai altro, se non che noi, per pensare un vero infinito, dobbiamo pensare una natura,

che è necessariamente. Pure da ciò non si ottiene altra conchiusione, salvo questa: *Se vi fosse nella realità un vero infinito, dovrebb' essere una natura necessariamente esistente; tanto che non potrebbe non essere, come potrebbe non essere tutto il finito.* Questa osservazione è, sotto ogni rispetto, ragionevole; ma da lei abbiamo il destro di domandare, per quale ragione l' esistenza dell' assoluto, quantunque appartenga alla sua essenza, non viene conosciuta dal concetto di questa, quando è appunto l' essenza il contenuto del concetto. Questo è il secondo punto, che ci resta ad esaminare.

939. Perchè da un concetto venga conosciuto tutto ciò, che appartiene alla essenza del suo oggetto, egli non basta, che esso concetto determini in qualsiasi maniera rettamente la essenza dell'oggetto stesso; ma è uopo, che lo rappresenti com' è in sè, e non solamente secondo la somiglianza e la opposizione, che ha cogli altri: oltre a ciò, fà uopo, che, rappresentandolo interamente, in certa guisa lo esaurisca. Ora fu da noi pocanzi dimostrato nuovamente contro il Cartesio, che il nostro concetto di Dio, sia che si pensi come natura altissima ed assoluta, ovvero come infinita, è sempre un concetto mediato, formato per analogia e negazione, e non già una rappresentanza ricevuta dall'oggetto stesso per intuito intellettivo. Esso dunque non esprime la essenza dell' infinito, come è in se stessa, e molto meno la esaurisce. Già da questo solo si ha quanto basta, per rifiutare l' asserzione, che, essendo la esistenza essenziale all' assoluto, quella deve essere altresì conosciuta dal concetto di questo. Vera cosa è, che noi anche per concetti, tolti in prestanza, conosciamo molto intorno alla essenza delle cose, e forse

si dirà, che, per conoscere l' esistenza dalla essenza, non vi è mestieri di avere abbracciata questa seconda con un concetto adeguato, che la esaurisca. Ma è nondimeno da osservare, in contrario, che il conoscere la esistenza dalla essenza presuppone un concetto, se non pienamente adeguato della cosa, certo tale, che la rappresenti come è in sè. Perciocchè egli è posto *nella natura del pensiero*, il quale versa in concetti *tolti in prestanza:* cioè ottenuti per astrazione e per analogia, il non potere da sè solo arrivare all' *attualità* ed alla esistenza. È bensì da tenere saldo contro il Kant, che i nostri concetti, anche prescindendo dagli oggetti sensibili, dalla cui apprensione li formiamo, hanno un loro contenuto ed una verità obbiettiva; ma questo contenuto tuttavia è sempre solamente l'ideale, il detto dagli Scolastici ordine metafisico delle cose (n. 304.); e però è rigorosamente impossibile conoscere una esistenza dalla semplice analisi dei concetti. Siccome dunque dobbiamo mantenere contro il Günther, che, senza quel pensare, che versa nei concetti universali, noi non conosciamo nè la proprietà della natura che ci apparisce, nè dall' un reale l' altro; così dobbiamo col Günther affermare, contro il metodo puramente sintetico, che quel pensare, se non procede dall' esistente, non può mettere capo nell' esistente.

Se poi si dice, essere ciò vero degli altri concetti, ma non del concetto di Dio, dell' assoluto, si scambia anche quì il concetto col suo contenuto, affermando del pensiero ciò, che è vero unicamente del pensato. Se consideriamo l' oggetto della idea di Dio, esso è sicuramente affatto diverso da qualsiasi altro per noi

pensato: e questo, precipuamente perchè in esso la essenza e la esistenza s' identificano insieme; ma se consideriamo la idea di Dio per sè medesima, cioè la sua proprietà, troveremo in quella la maniera del pensare proprio a noi; la quale consiste nel conoscersi da noi immediatamente le sole apparenze, non le essenze, e meno di ogni altra la divina: e nel dovere quindi pensare, intorno a quelle, sempre per quei concetti tolti in prestanza, i quali per sè soli non hanno mai l' attualità per loro contenenza.

Pertanto, secondo che noi giudichiamo, è erroneo il dire, doversi tenere per valida la pruova ontologica, come prima si sia venuto nella conoscenza, che la filosofia critica ebbe torto nel recare in forse la verità obbiettiva del pensiero. Perciocchè codesta verità obbiettiva non dimora già in ciò, che il nostro pensare, indipendentemente dalla esperienza, conosca l' attuale; ma piuttosto consiste nello avere per contenuto l' ideale, a cui si avviene una realità, non certo fisica, ma tuttavia metafisica. Vero è, che codesto reale metafisico presuppone un attuale, in cui si fondi; e che quindi, dalla verità obbiettiva del pensiero, si può inferire la esistenza di Dio, come l' eterno fondamento di ogni vero; ma ciò importa, non già conoscere la esistenza di Dio per l' analisi del suo concetto; sì piuttosto significa conoscere Dio come prima ed assoluta verità dalla relativa, la quale si manifesta nel pensiero del nostro spirito, e così l' increato esemplare dalla copia creata (n. 475.).

940. Dal fin quì detto si scorge in qual modo la presente questione, intorno alla pruova ontologica, si attiene al metodo sintetico. Questo illude i meno per-

spicaci collo scambio dell' universale coll' assoluto. Quantunque il concetto dell' essere universale non ci rappresenti verun oggetto, com' è nella realità; può tuttavia essere detto immediato, in quanto non gli va innanzi altro concetto, ma solo lo precede l' apprensione sensibile, e questa come condizione, non come fondamento. E converso, il concetto dell' assoluto non è in alcun modo immediato, siccome quello, che presuppone altri concetti, ed analogie e negazioni formate la mercè di quelli. Quando dunque, scambiando il concetto dell'essere universale, contenuto in tutti gli altri, col concetto dell' essere assoluto, si afferma, che questo è il primo per noi conosciuto, e che, per conseguenza, nel nostro pensiero ha luogo un intuito intellettivo dell' assoluto; allora si deve conchiudere altresì, che noi, per divenire certi della esistenza di Dio, non abbiamo, che a renderci pienamente consapevoli di ciò, che si acchiude nella prima di tutte le idee: nella idea cioè dell' essere; sendo cosa per sè certissima, che questo primo concetto dell' essere, è dotato di realità.

Per questa ragione, da che, nella scuola cartesiana, pigliò voga la teorica dell' intuito dell' essere divino, anche la pruova ontologica vi fu difesa con zelo sempre più ardente. Ma i Panteisti altresì, e tra essi nominatamente l' Hegel, hanno aderito a quella maniera di dimostrazione. Quando il Malebranche ed i suoi successori ebbero scambiato l' universale coll' assoluto, in quanto attribuirono alla conoscenza del secondo ciò, che non è vero, se non della conoscenza del primo, l' Hegel da ciò procedette addirittura a dimostrare, l'assoluto altro non essere, che l' universale. Che se tutto

ciò, che è, è l'assoluto, dovrà altresì il pensiero essere assoluto; e quindi immedesimarsi col suo contenuto, coll' essere. Il perchè l' assoluto è nel pensiero, come tale, ogni qual volta esso pensiero còncepisce quella sua unità col proprio contenuto, l'essere; e così non pure la esistenza di Dio è conosciuta dall' essere Dio pensato; ma ancora Dio medesimo, perchè è pensato, esiste. Il concetto dell' assoluto è l' assoluto, e vuol dire è l'essere, venuto a sè nel pensiero eziandio. Di qui lo Schaller, parlando della *opposizione, fatta dal Kant alla pruova ontologica,* scrive così: « Nel concetto dell'assoluto è il pensiero sommamente inchinato ad infrangere, smessa la critica, i concetti della suggettività. Perciocchè l' assoluto, cui io concepisco solamente come mio pensiero, non è realmente assoluto; il pensiero dunque dell' assoluto è appunto quello, nel cui concetto è posto l' esistere in sè e per sè (1); » e val quanto dire, che la forza della pruova ontologica dipende dalla opinione, che il concetto di Dio in noi sia lo stesso Dio.

941. Dopo di avere toccato ciò, che di più rilevante si suole produrre, intorno alla dimostrazione ontologica, ci resta ad esaminare le accuse, che, per cagione di quella, sono state mosse contro l' antichità. L' Hermes racconta di sè, come, per trovare risposta ai dubbii, e peculiarmente al dubbio capitale, intorno al se realmente vi fosse un Dio, si rivolse da prima ai libri teologici, e poscia all' antica Metafisica. Per quanto poi allora la sua cultura filosofica non fosse gran fatto vantaggiata; tuttavia « *ebbe con piena certezza conosciuto,* che la pruova per la esistenza di Dio,

(1) Storia della Filosofia naturale, Vol. II, pag. 201.

ivi per lui trovata, era nulla di sua natura (1). » Or chi non avrebbe creduto, che, parlando l' Hermes solamente di una pruova, trovata da lui nell' antica Metafisica, avesse inteso per quella la cosmologica? Pure ciò non poteva essere; mercecchè è appunto questa la pruova, cui egli, nello stesso libro, reca come unicamente valida, facendola sua. E poichè ebbe condotta a termine questa, con molto stento, entra nell' esame delle altre, come egli dice, molto ordinarie pruove della esistenza di Dio, ed esordisce così: « La più antica e più celebre di tutte è la nota pruova ontologica. Questa fu trovata, nel secolo undecimo, da uno dei padri della Teologia scolastica, da S. Anselmo; quantunque vogliano alcuni, che ne sia stato inventore il filosofo Descartes. Le diverse forme di questa pruova avranno cagionata questa diversità di opinioni. Essa fu in credito universale per quanto durò la Teologia scolastica; cioè fino alla seconda metà del passato secolo, per settecento anni, ed ancora ai giorni nostri non manca chi la sostenga (2). »

Deve dunque bene essere la pruova ontologica quella, di cui l' Hermes diceva più sopra di averla trovata presso gli antichi Metafisici, e giudicatala di nessun valore. Tuttavolta, checchè sia di ciò, quale imperizia dell' intera letteratura teologica non presuppone codesto ragguaglio dato dall' Hermes? E come è deplorabile quella imperizia in un uomo, che a còmpito di tutta la sua vita si avea tolto il dare alla Teologia i fondamenti filosofici, dei quali quella, fino al suo tempo, doveva avere mancato! La pruova ontologica, scoperta

(1) *Introduz. filos.* Prefaz. pagg. V.-VIII.
(2) Ivi §. 64. 398 e segg.

da S. Anselmo, è la più antica di tutte. Adunque prima di S. Anselmo non si aveva alla mano alcuno argomento, per la esistenza di Dio nella Chiesa. La pruova ontologica di tutte la più celebre, e, lunghesso l'intera durata della Scolastica, rimase in universale credito. E pure gli Scolastici non se ne occuparono, che per mostrarne l'insussistenza. Il solo Vasquez, quanto sappiamo noi, si pronunzia per quella; ma dichiarandola in poche parole e senza istituirne alcuno esame. La prima volta, che quella trovasse quasi universale sequela, fù nella scuola, che si contrappose alla Scolastica; cioè nella cartesiana, e da allora se n'è, pro e contra, disputato. Ma vi è di più. Siccome l'Hermes contro questa pruova non reca altro, salvo quello, che molto innanzi n'era stato detto da S. Tommaso con maggiore semplicità e chiarezza; così lo svolgimento della pruova cosmologica, il quale è il frutto di tutti i suoi sforzi, non offre nulla di nuovo, se ciò non fosse una prolissa dimostrazione del darsi nel mondo reali mutazioni. Perciocchè, dopo di avere ciò mostrato, e notato, che a queste mutazioni appartiene il sorgere ed il finire delle cose, inferisce, in maniera quant'altra mai comunissima, la causa di tutte le mutazioni dovere essere immutabile e per sè stessa, congiungendo in uno il primo ed il secondo argomento di S. Tommaso (1). Non si può leggere con indifferenza ciò, che l'Hermes racconta delle sue lotte, e della finale soluzione dei suoi dubbii, nè si può cercare la cagione, per cui egli era mal pratico di ciò, che fu insegnato prima di lui, in quella leggerezza, che l'albagia partorisce, e meno ancora in alcuna dislealtà. Ma è

(1) Ibid. §§. 60-62.

bene a compiangere il tempo, in cui i pregiudizii esercitarono una tale potenza, che un uomo grave ed assennato quale egli era, quantunque, ignorasse pienamente i fatti più rilevanti e più noti nella storia della Teologia, si mettesse nondimeno, con una sicurezza maravigliosa, a scrivere appunto sopra questa storia della Teologia, ed a noverare in lunghe serie le colpe ed i meriti della Scolastica (1).

942. Mentre l'Hermes rimprovera alla Scolastica di avere preferita la pruova ontologica a tutte le altre, ed anzi di non averne conosciuta altra, fuori di quella, si querelano altri, che la Scolastica, nel suo tempo più florido, non abbia saputo che farsi dell' argomento di S. Anselmo. Con ciò non s' intende affermare, che quello, considerato per sè, debba tenersi per valido: piuttosto si vuol dire, che non perciò dovea essere rigettato come disutile. Ma è ciò avvenuto nel tempo più florido della Scolastica? S. Tommaso ne parla in molte sue Opere, e da per tutto ne mostra l' insussistenza per maniera, che la verità profonda, la quale, ciò nulla ostante, giace in quella, sia recata in chiarissima luce (2). Se la esistenza di Dio deve venire conosciuta dal concetto di Dio, la sua verità dovrà essere una di quelle, che sono note per loro medesime; e per conseguenza, la proposizione: *Dio esiste* apparterrà a quegli assiomi, che non possono essere recati in forse da alcuno, il quale capisca il valore dei concetti, che in quelle sono accoppiati, come soggetto e

(1) Dommat. Vol. 1. Metodo. §§. 19-25. Teologia Antica Vol. I. pagg. 19, e segg.

(2) In l. 1. Dist. 3. q. 1. a 2. Cont. Gent. l. 1. c. 10 et 11. Summa. p. 1. q. 2. a. 1. Assai più diffusamente Quest. Disp. disp. de verit. q. 10. a. 12.

predicato. Di quì dunque comincia S. Tommaso a risolvere la questione. Egli può molto bene avvenire, che un predicato sia contenuto nella idea del soggetto, senza che per questo la verità della proposizione apparisca ad ognuno col solo enunziarla; mercecchè non tutti hanno una idea così perfetta di un tale soggetto, che valgano a penetrare tutto, che in quello si acchiude. Così p. e. anche un indotto capisce, che il tutto è maggiore di ciascuna sua parte; ma solo chi è abituato alla riflessione vede, che la sostanza spirituale non può essere distesa nello spazio.

Di quì si potrebbe credere, e di fatto si è creduto, che secondo S. Tommaso, la pruova ontologica, sebbene non sia acconcia a fornire la prima conoscenza di Dio; abbia tuttavia pieno vigore, quando l' idea di Dio sia in noi venuta ad un certo tal quale svolgimento. Ma questa certamente non è la sentenza del santo Dottore. Egli stabilisce la tesi: La esistenza di Dio è bensì del novero di quelle verità, le quali possono essere note per loro stesse, ma non di quelle, che sono così note *a noi*. Che se altri, per affermare il contrario, volesse ricorrere all' argomento di S. Anselmo, osserva in opposto S. Tommaso *primamente*, che in questo argomento si muove dal concetto della natura assolutamente altissima *(qua maior cogitari nequit)*. Ora non a tutti apparisce di tratto, che Dio è una siffatta natura altissima. Tutti certamente per Dio pensano l' Autore ed il Signore dell' Universo; ma che, come tale, sia altresì natura assolutamente altissima, codesto potrebbe non apparire, senza più, a chicchessia. E ciò è sì vero, che parecchi filosofi, tra i quali l'Hermes, hanno negato, sebbene a torto, che

l' infinità di Dio sia conoscibile per la ragione abbandonata a sè stessa. Tuttavolta poichè S. Tommaso tiene, che dal concetto di primo autore di tutte le cose, se ne può dedurre certamente l' assoluta perfezione, con ciò questo impedimento, a conoscere la esistenza di Dio dal suo concetto, sarebbe rimosso per un esplicamento della cognizione di Dio. Ma perciò egli oppone *secondamente:* Chi ha ottenuta una siffatta conoscenza esplicata, non conosce tuttavia altro, se non che il concetto di Dio, come del primo essere, acchiude l' infinità, e quindi ancora la esistenza; ma non per questo può inferire, che Dio esiste, se già non è certo, darsi nella realità una natura infinitamente perfetta (1). Pel semplice svolgimento della idea di Dio, noi non arriviamo mai ad altro, che alla conoscenza astratta, che il concetto di natura assolutamente perfetta acchiude la esistenza; ma per avere la conoscenza concreta della esistenza, col concepire la essenza di Dio, ci farebbe mestieri conoscere questa essenza stessa, non col pensare mediato, e per concetti tolti in prestanza, ma per immediata intuizione, come avviene ai Beati nel cielo (2). Pertanto da ciò,

(1) Forte ille, qui audit hoc nomen Deus non intelligit, significari aliquid, quo maius cogitari non possit, cum quidam crediderint, Deum esse corpus. Dato etiam, quod quilibet intelligat, hoc nomine Deus significari hoc, quod dicitur, scilicet illud, quo maius cogitari non potest, non tamen propter hoc sequitur, quod intelligat id, quod significatur per nomen, esse in rerum natura, sed in apprehensione intellectus tantum. Nec potest argui, quod sit in re, nisi daretur, quod sit in re aliquid, quo maius cogitari non potest; quod non est datum a ponentibus, Deum non esse. *Summa l. c.*

(2) Hoc, quod est esse, in nullius creaturae ratione perfecte includitur: cuiuslibet enim creaturae esse est aliud ab eius quidditate: unde non potest dici de aliqua creatura, quod eam esse sit per se notum et secundum se. Sed in Deo esse suum includitur in eius quid-

che di sopra disse S. Tommaso intorno alle verità, delle quali alcune sono note per loro stesse ad ogni persona, altre ai soli scienziati, si può solamente conchiudere, che una verità, considerata in sè stessa, può essere immediatamente certa, senza tuttavia essere tale per noi. Come dunque alcuni assiomi della scienza rilucono per sè stessi non a tutti, ma solamente ai versati in quella; così la verità, che Dio esiste non è nota per sè a noi, ma ai Beati, i quali, intuendo la essenza di Dio, come è in sè, da questa immediatamente la conoscono.

Ma quando noi (continua il Santo) saremo giunti a quella intuizione, allora la esistenza di Dio ci sarà altrettanto certa, anzi assai più certa, che ora i primi principii del pensare. Questa è dunque la verità, che, per l'argomento di S. Anselmo, viene in luce: L'infinito ed assoluto si differenzia dal finito e relativo, in quanto in quello l'esistenza non pure è necessariamente collegata alla essenza, ma è una cosa stessa con questa. Di quì, presupposto che noi abbiamo conosciuta la realità dell'assoluto da quella del relativo, diveniamo all'ulteriore concepimento, che il non essere dell'assoluto è impensabile (1). Ma questa medesima

ditatis ratione; quia in Deo idem est *quod quid est et esse*... Sed quia quidditas Dei non est nobis nota, ideo *quoad nos* Deum esse non est per se notum, sed indiget demonstratione. Sed in patria, ubi essentiam eius videbimus, multo amplius erit nobis per se notum, Deum esse, quam nunc sit per se notum, quod affirmatio et negatio non sunt simul verae. *De verit. l. c.*

(1) Ratio Anselmi ita intelligenda est. Postquam intelligimus Deum, non potest intelligi, quod sit Deus, et possit cogitari non esse; sed tamen ex hoc non sequitur, quod aliquis non possit negare vel cogitare Deum non esse. Potest enim cogitare, nihil huiusmodi esse quo maius cogitari non possit: ideo ratio sua procedit ex hac sup-

verità è illustrata da S. Tommaso ancora in un'altra maniera. In doppio senso si può dire, non potersi pensare il non essere di una natura. Una natura conscia di sè non può pensare di non essere: stantechè dal suo pensare medesimo conosce il suo essere; ma essa può e deve pensare, che, essendo finita, potea anche non essere, poichè essa non è, perchè appartiene alla sua essenza l'essere, ma piuttosto, perchè un altro volle che fosse, e vuole che sia. Ma per rispetto alla conoscenza, che noi abbiamo di Dio, avviene precisamente il rovescio. Egli non si dà alcuna esperienza od altra conoscenza, colla quale sia legata la conoscenza di Dio, come colla coscienza del nostro pensiero è legata la cognizione della nostra esistenza: la conoscenza della esistenza di Dio ci deve essere fornita dal pensare sopra di altro; e però è possibile il dubbio se Dio esista. Ma quando, mediante altro, abbiamo conosciuto Dio, come la suprema natura, allora scorgiamo altresì, essere posto nella sua natura l'esistere; e per conseguenza il suo non essere ci apparisce impensabile (1).

positione, quod supponatur aliquid esse, quo maius cogitari non potest. *In l.* 1. *Dist.* 3. *q.* 1. *a.* 2. *ad* 4.

(1) Obi. Verius esse habet Deus, quam anima humana. Sed anima humana non potest cogitare, se non esse. Ergo multo minus potest cogitare, Deum non esse.

Resp. Cogitare aliquid non esse, potest intelligi dupliciter. Uno modo, ut haec duo simul in apprehensione cadant; et sic nihil prohibet, quod quis cogitet, se non esse, sicut cogitat se aliquando non fuisse. Sic autem non potest simul in apprehensione cadere, aliquid esse totum et minus propria parte, quia unum eorum excludit alterum. Alio modo ita, quod huic apprehensioni assensus adhibeatur; et sic nullus potest cogitare se non esse cum assensu, in hoc enim quod cogitat aliquid, percipit se esse. *De verit. l. c. ad.* 7.

Ma da ciò S. Tommaso anche quì fa notare di nuovo, come alla opinione, che Dio sia conosciuto immediatamente pel suo concetto, si riuscì dal non avere distinto il concetto dell' universale da quello dell' assoluto. Alla obbiezione: Dio essere la verità; ma da nessuno può recarsi in dubbio esservi la verità; egli risponde: Siccome è bensì immediatamente noto, avervi l' ente in comune, ma non l' avervi un ente, che sia per sè e ragione di ogni altro: così ancora è immediatamente certo, avervi il vero; ma che diasi una verità, la quale, come verità prima, sia ragione di ogni vero, codesto deve essere conosciuto per discorso; e però la verità assoluta si fa nota dalla relativa (1).

CAPO II.

DELLA NATURA DI DIO.

943. Fu di sopra menzionata la molto diffusa opinione, che, per la via battuta dall' antichità, si può, tutto al più, riuscire a conoscere Dio, come universale cagione del mondo: non si può come l' unico vero Dio per noi adorato. Siccome punti, che, movendo dall' argomento cosmologico, non si potrebbero dimostrare, vengono proposti questi: Che Dio sia assoluto ed infinito, che sia unico, che sia una natura conscia di sè, distinta dal mondo, come creatore di

(1) Sicut ens esse in communi est per se notum, ita etiam veritatem esse; non autem est per se notum nobis, esse aliquod primum ens quod sit causa omnis entis, quousque hoc vel fides accipiat vel demonstratio probet: unde nec est per se notum veritatem omnium a prima veritate esse. *Ibid. ad* 3.

quello. E perciocchè noi come intorno alla essenza ed alla perfezione di Dio, così intorno al suo intelletto ed alla sua volontà, parte in quest' Opera e parte nella *Teologia Antica*, abbiamo di già trattati tutti quei capi di dottrina, che si confacevano al nostro scopo, ci restringeremo quì all' esame dell' accusa soprascritta; e però cercheremo se altri, attenendosi alla maniera antica di specolare, possa giungere ad una precisa e certa cognizione dell' Assolutezza ed Infinità, dell' Unità e Personalità di Dio. Sopra la Creazione e la Distinzione di Dio dal mondo, discorreremo nel Capo seguente.

I.

Dio è l' Essere Assoluto.

944. Fu già dimostrato (nn. 544 e segg.) come la Scolastica, determinando recisamente l' Assolutezza, attribuita per lei a Dio, ebbe occorso agli equivoci, che inducono a concepimenti panteistici. Quì dobbiamo provare, che da lei quell' assolutezza medesima fu non affermata solamente, ma ragionata. Quella natura solamente è assoluta, secondo il suo essere, alla quale l' essere stesso si avviene, non per effetto di una relazione, cui essa abbia con altra, ma per ragione di sè medesima. Secondo ciò, l' assolutezza suprema esclude non questa o quella relazione; ma qualsiasi relazione di cotale specie. La sostanza, a rispetto dell' accidente è detta assoluta, perchè non dipende, come questo, da un altro, di cui sarebbe fenomeno; ma ciò non impedisce, che il suo essere sia tuttavolta condizionato da un altro, verso il quale essa sostanza ha la relazione di *effetto* alla sua cagione. Il perfet-

tamente assoluto non dipende da alcuno: però è in tutto e per tutto incondizionato e senza presupposto; talmente che non pure nel suo esistere, ma eziandio nella sua natura e perfezione, ed eziandio nel suo operare, dev' essere affatto indipendente. Se teniamo saldo questo, per confessione di tutti, primo e proprio concetto dell' assoluto (n. 542.), ci basterà un semplice sguardo ai primi argomenti, recati per la esistenza di Dio, per iscorgere tosto, che con quelli n' è dimostrata precisamente l' assolutezza. Considerando l' essere contingente delle cose del mondo, veniamo necessitati a pensare, come loro cagione, una natura, la quale sia necessaria, e propriamente necessaria per sè stessa; e però tale, che sia indipendente da qualunque altra, ed incondizionata per sè condizioni il tutto. Di più, noi non potemmo concepire quel nesso causale, in virtù di cui una causa dipende da un' altra, senza supporne una fuori di quello, la quale causi senza essere causata, ed, in forza di questa sua indipendenza, sia causa *prima,* e quindi sciolta di ogni presupposto. Da ultimo, col riflettere sopra il mondo, che soggiace a vicende, a che fummo condotti, se non ad un autore di tutte le mutazioni, il quale muti senza essere mutato; e ciò perchè egli è, nel suo operare altrettanto, che nel suo essere, libero da ogni altro e bastante a sè stesso? (n. 914.).

945. Ma, benchè l' assolutezza dell' essere importi primamente una siffatta indipendenza, questa nondimeno non la dichiara in maniera compiuta e, per così dire, atta ad esaurirla. A più precisamente determinarla, gli Scolastici si valgono del concetto di *actus purus,* cui tolsero da Aristotele. Essendo poi,

per questo, rimossa da Dio ogni potenzialità, dobbiamo considerare per qual modo una natura attuale possa essere insieme potenziale, accoppiando in sè la possibilità colla realità. Il possibile, siccome tale, non può essere in sè, ma solo in un attuale, come in sua cagione (n. 567.). Ora, potendo l'attuale essere in varie maniere cagione, in varie maniere altresì potrà contenere il possibile. Primamente, esso è cagione, in quanto per la sua attività può produrre fuori di sè qualche cosa; secondamente, in quanto genera in sè qualche cosa, essendo esso in ciò parte attivo e parte passivo; da ultimo, in quanto in lui o da lui un' attività estranea fa qualche cosa: nel qual caso esso è causa a maniera di materia, cioè come soggetto recettivo o sustrato. L'attuale pertanto, che può produrre un possibile, contiene in sè il possibile in virtù di una potenza attiva; il che non può offuscare la purezza del suo essere più di quello, che possa essere offuscata l'attualità dall'atto; ma un attuale, in cui o da cui, sia per propria, sia per altrui attività, può farsi qualche cosa, è cagione di ciò, che è fatto, in virtù di una potenza passiva; e questa è quella, che pone nel suo essere la potenzialità. Un siffatto attuale è sotto un rispetto attuale, e sotto un altro potenziale.

Ora una natura, per la sua potenza passiva, può non pure cominciare ad essere ciò, che non era, ma eziandio cessare di essere quello, che era; la quale potenzialità è massima, quando questa vicenda dell'essere e del non essere non è circoscritta alle condizioni e proprietà, ma si estende fino all'essere sostanziale. Questa piena potenzialità ha luogo nei corpi, i quali

si cangiano anche secondo la loro sostanza ; e però essi laddove in atto sono corpi di questa specie, possono allo stesso tempo essere chiamati corpi di altre specie in potenza. Ma la sostanza immateriale non può soggiacere, che a mutazioni accidentali. Ciò nulla ostante , la loro natura eziandio può essere sempre riguardata come potenziale. Quella potenzialità cioè, per effetto di cui una cosa può cessare di essere, non viene esclusa, che in quanto coll' attualità è data altresì la necessità dell' essere. Ora se una natura è non da sè, ma da un altro, questa necessità sarà sempre condizionata; mercecchè in sè, di sua natura, può essere e non essere: e quindi anche in lei, assolutamente parlando, si trova l' attualità accoppiata alla potenzialità (n. 918.).

946. Nel definire pertanto Dio per pura attualità, si afferma di lui una compiuta immutabilità niente meno, che una necessità incondizionata. Egli non può divenire ciò, che non è, nè cessare di essere ciò, che è : il che vale per la sua essenziale natura altrettanto, che per la sua attività, e per tutto ciò, che è in lui. Ora questo suo essere immutabile è ancora un assolutamente necessario , veduto che in lui l' essere o l' attualità, è essenza.

Aristotele afferma codesta pura attualità di Dio ; ma vuole dimostrarla , in maniera abbastanza singolare, dalla eternità del tempo e del moto. Il tempo, dice egli, non può cominciare, stantechè a ciascuno istante deve andarne innanzi e seguitarne di necessità un altro. Che se il tempo fu sempre e non cessa mai, dovrà similmente il moto essere senza inizio e senza fine; di fatti, benchè il tempo non sia lo stesso moto,

tuttavia non è senza moto. Questo pertanto, che necessariamente fu e sarà sempre, presuppone un motore, il quale non mai cominciò, nè mai cesserà di muovere; ed al quale quindi l'attività è essenziale. Ma similmente nella sua natura deve essere posto che sia; perciocchè quello, che di sua natura è solamente possibile, non è sempre, ma trapassa dalla possibilità all'attualità. Adunque l'essenza del supremo motore non è il *potere essere* (potenza ad essere), ma l'*essere* (attualità) (1).

Appena ci sarà uopo di notare, che la Scolastica, nell'attingere da Aristotele la tesi, essere Iddio pura attualità, non ne attinse ancora la dimostrazione. Questa, sotto più di un rispetto, è insussistente. Si appoggia primamente alla erronea asserzione, che il tempo non possa nè cominciare nè finire. Il tempo, come lo stesso Aristotele insegna, non è una cosa in sè, ma è piuttosto la durazione delle cose, scorrente in parti; e però, presupponendo queste cose stesse, siccome queste possono cominciare e finire, così può con loro anche il tempo. La ragione poi da Aristotele recata, per mostrare l'impossibilità di tale inizio e fine, non tiene. All'istante presente, in cui noi ci troviamo, potè andare innanzi un tempo più lungo, che non andò, e quindi un numero maggiore d'istanti; in quanto il mondo e con esso il tempo fosse venuto più presto alla esistenza; e quando il mondo cessasse, ne sarebbe sempre possibile una più lunga durata; e

(1) Ἔτι οὐδ' εἰ ἐνεργήσει, ἡ δ' οὐσία αὐτῆς δύναμις. Οὐ γὰρ ἔσται κίνησις ἀΐδιος· ἐνδέχεται γὰρ τὸ δυνάμει ὂν μὴ εἶναι. Δεῖ ἄρα εἶναι ἀρχὴν τοιαύτην, ἧς ἡ οὐσία ἐνέργεια. *Metaph. l.* 12. (11.) *c.* 6.

per conseguenza dopo l' ultimo istante, ne potrebbero sempre seguitare degli altri. Questo è il solo, che si possa asserire. Ma da ciò sèguita, non che a ciascuno istante, considerato come primo, ne debba essere preceduto un altro, ma solo che poteva esserne preceduto un altro; e che similmente a ciascuno, considerato siccome ultimo, ne possono seguitare degli altri. E così, colla semplice distinzione del tempo reale dal possibile, crolla la tesi, sopra di cui la dimostrazione aristotelica si appoggia (1).

947. Ma dato pure, che il tempo ed il moto sempre furono e debbano essere, quinci si potrà bensì inferire, che eziandio l' autore del moto mondiale nè cominciò, ne potrebbe cessare di essere e di operare; ma in nessun modo, che la sua natura sia esistenza ed atto (2). Certo lo stesso Aristotele insegna, che i cieli e gli astri sono mossi ciascuno da uno spirito: la sua illazione dunque, quando fosse giusta, sarebbe vera di quegli spiriti altrettanto, che di Dio primo loro motore. Di fatti parecchi filosofi da questo hanno voluto dedurre, che Aristotele non solo di Dio, ma

(1) Totus hic discursus (Aristotelis) revocatur ad illam propositionem, quod sine tempore non est prius et posterius, et ideo non potest dari initium temporis. Quae ratio quoad hanc ultimam valde frivola ert, quia si modo nostro concipiendi loquamur, praeter prius et posterius reale imaginarium concipitur, et ita potuit tempus reale habere initium, ante quod non fuerit: illud vero ante non significat tempus reale, sed imaginarium tantum. Si autem loquamur secundum rem, ante hoc tempus praecessit infinita aeternitas, cui hoc tempus non semper coëxistit, et sic illud ante non dicit tempus prius, sed aeternitatem, quae in Deo praeexistit, quando tempus non erat. Itaque processus Aristotèlis nec firmus est nec necessarius. *Suarez. Metaph. Index in Metaph. Arist. l.* 12. *c.* 6. *Cf. S. Thom. in eundem locum et in l.* 8. *Phys. lect.* 2.

(2) Suarez. *Ibid.*

di tutte le sostanze immateriali ebbe affermato, la loro essenza essere attualità; e tanto più, quanto che egli tosto appresso, inferendo dalla necessità dell' essere la sua immaterialità, di codeste sostanze immateriali parla in plurale (1). Oltre a ciò, certi commentatori moderni troveranno, in quella conchiusione, una conferma della loro sentenza: che cioè presso Aristotele il possibile (δυνάμει ὄν) torna allo stesso, che il *materiale;* e veramente, che quelle sostanze siano immateriali, egli lo raccoglie appunto da questo, che la loro natura non è δύναμις, ma piuttosto è ἐνέργεια.

E per cominciare da quest' ultimo, quella opinione è giustissima tanto solo, che sia parola dell' essere sostanziale. Perciocchè, siccome Aristotele per δνάμει ὄν intende non il possibile logico; così il possibile non potrà essere, se non che un' attuale, in quanto questo può divenire un altro. Ora solo il materiale è un' attuale, che può divenire un' altra sostanza; e però di fatto δύναμις vale ὕλη, ogni qual volta significa la possibilità di un essere sostanziale. Ma quella voce indica eziandio la possibilità di mutazioni accidentali; e però, presso Aristotele, non è, in nessun modo, ristretta al materiale. Ciò apparisce abbastanza da quello, che, più sopra (n. 565 e segg.), gli udimmo dire a schiarimento ed a pruova della partizione dell' essere in attuale e possibile. Egli la dimostrò, per rispetto dello spirituale non meno, che del corporeo, conchiudendo, che un artista, anche quando non esercita la sua arte, la possiede, perchè la può esercitare. E forse che il νοῦς dell' uomo, la quale sua parte egli colla

(1) Ἔτι τοίνυν ταύτας δεῖ οὐσίας εἶναι ἄνευ ὕλης. Ἀΐδίους γὰρ δεῖ, εἴπερ γὲ καὶ ἄλλο τι ἀΐδιον. Ἐνεργείᾳ ἄρα. *Ibid.*

*

massima precisione qualifica per sostanza immateriale, non è chiamato da lui δυναμικός, in quanto, non possedendo ancora il sapere, lo può tuttavia ricevere?

Ed appunto da ciò si può dedurre, che egli, senza bruttamente contraddirsi, nel luogo, che stiamo esaminando, non potè volere parlare di tutte le sostanze immateriali. Che egli ora si valga del singolare ed ora del plurale, non significa veramente gran cosa, essendo sua usanza, fin che non abbia trattato un punto inchiuso nella sua quistione, lasciarlo indeciso, anche nella maniera di esprimersi. Dicemmo poi, ch' ei si sarebbe bruttamente contraddetto, se avesse qui voluto affermare di tutte le sostanze spirituali ciò, che attribuisce alla natura dell' autore del moto: perciocchè ne inferisce, ad un siffatto motore essere essenziale non pure l' esistere, ma il muovere, l' attività. Ora egli insegna, subito dopo, che *solamente Dio è immobile;* che egli, di sua natura, non già ha la facoltà di conoscere, ma è conoscenza; laddove tutte le altre nature, anche gli spiriti celesti, sono mosse da lui; cioè da lui, come da supremo vero, e supremo bene, vengono determinata a conoscere ed a volere. Il perchè, per non ripugnare a se stesso, dovette anche in questi riconoscere una δύναμιν.

Il solo adunque, che si può asserire, è, che l' argomento, prodotto da Aristotele, è insussistente, anche per la ragione, che per quello saremmo condotti a cotesta conclusione, che l' essere e l' attività sono essenziali eziandio agli spiriti celesti. Oltre a ciò, non si deve certamente recare in forse, che Aristotele, sia intorno alla essenza, sia ancora e peculiarmente intorno alla origine delle sostanze spirituali, si esprime

in maniera quando incerta e balenante, quando notevolmente difettiva.

948. E pure, secondo che osservano gli Scolastici, egli coi medesimi suoi principii avrebbe potuto, per questo capo, raggiungere conoscenze molto più giuste. Di fatti, egli avea dimostrato, ciò che nel resto è molto chiaro, che le cose transitorie presuppongono, come loro cagione, una natura non transitoria. Di quì poteva, senza affermare la eternità del mondo, comporre il suo argomento così: O vi furono sempre cose transitorie; ed allora anche la cagione non transitoria di quelle deve essere senza inizio: ovvero il mondo, soggetto a mutazioni, ebbe un inizio; ed allora la sua cagione o fu senza inizio, o fu anch' essa prodotta. In questo secondo caso, per assegnarle una cagione, tornerà la questione stessa; e però la mente non potrà trovare riposo, se non nell'ammettere una natura, la quale fu sempre per la ragione che è da sè, e quindi per la sua essenza (1).

Vedendo poi, che gli spiriti celesti sono bensì incessantemente attivi, ma a questa attività tuttavia sono mossi da Dio, vero e bene supremo, avrebbe dovuto distinguere, colla medesima precisione, la necessità condizionata e la incondizionata dell'essere. Può qualche cosa non essere transitoria, e, per un tale rispetto, dirsi ancora necessaria, e nondimeno essere causata; ma la prima cagione di tutto, essendo da sè, deve avere una necessità incondizionata. Finalmente, che Dio nè per propria, nè per estranea azione soggiaccia a qualsiasi mutamento, e che quindi, anche per questo riguardo, sia pura attualità non offuscata da ombra

(1) Cf. S. Thom. et Suarez ll. cc.

di potenzialità; codesto lo aveva Aristotele mostrato, e lo ripete ancora in questo luogo, nominando Dio *l'Immobile;* ma avrebbe da ciò dovuto conoscere l'eternità dell'essere e dell'operare divino, come posta al di sopra di ogni durata temporale. Veramente noi trovammo presso di lui altresì la proposizione: l'immobile e l'immutabile non essere nel tempo (n. 343.); ma egli non incalza questo pensiero fino a recare in luce la vera differenza tra il temporale e l'eterno. Perciocchè quella differenza non consiste già nell'essere la durazione eterna senza principio e senza fine; ma consiste nel non darsi in lei alcun *prima* od alcun *dopo,* nè alcuna successione od alcuno incremento: e quindi si differenzia dalla durata dell'essere, che non è da se, sia fermo sia labile (nn. 344 e segg.). Perciocchè, dove non ha luogo veruna origine dell'essere, nè veruna mutazione di quello, ivi non può neppure trovarsi una durata successiva, spartita, o spartibile; ma solo sta un presente, che abbraccia l'intera durazione in una simultanea unità (1). Per questo concepimento della eternità di Dio, avrebbe il Filosofo potuto altresì concepire, che come al mondo cominciato andò innanzi, non un altro mondo, di cui esso fosse sèguito, ma solo la sua increata cagione; così il tempo cominciato ha per presupposto, non un altro tempo, ma la eternità.

949. Dal fin quì ragionato si scorge, che anche

(1) Deus non habet esse post non esse, nec non esse post esse potest habere, nec aliqua successio in esse ipsius inveniri potest, quia haec sine tempore intelligi non possunt: est igitur carens principio et fine, *totum esse suum simul habens,* in quo ratio aeternitatis consistit. *S. Thom. Cont. Gent. lib.* 9. *cap.* 15. *Cf. S. pag.* 1. *q.* 10. *a.* 1.

il concetto di Dio, come della pura attualità, riceve il suo fondamento dalle prime pruove, per la esistenza di Dio stesso. Ma questo concetto acchiude tuttora altri rispetti, i quali hanno uopo di esame molto più dei considerati finora. Nel puro spirito le facoltà intellettive non possono giammai trovarsi in perfetta inazione: ciò nulla ostante, neppure in esso l'attività del conoscere e del volere s'immedesima colla essenza; mercecchè, in diverso caso, quella non soggiacerebbe ad alcun mutamento, come avviene di questa. Deve dunque quell'attività avere la sua reale origine da questa essenza, e quindi essere da lei distinta, come sua apparenza o suo fenomeno. Più oltre: parecchi filosofi ammettono, con S. Tommaso, che anche le facoltà dello spirito germogliano, in certa guisa, dalla essenza, e però non sono una medesima cosa con questa, ma ne costituiscono la prima e necessaria parvenza. Da ultimo, in ogni cosa finita si dà altresì una qualche distinzione tra l'esistenza e la essenza; e non certo gli Scolastici, ma molti altri filosofi di quelli nominatamente, che aderiscono al Panteismo, vogliono appoggiare questa distinzione all'attinenza di origine, in quanto fanno procedere la esistenza dalla essenza nell'attuarsi di questa. Ora egli è chiaro, che per ciascuna di queste distinzioni è affermata eziandio una potenzialità; e per conseguenza è negata la schietta attualità. In una natura, la cui esistenza è distinta dalla essenza, questa deve essere pensata come una potenza: e sia poi quale più si voglia la maniera di diffinire quella distinzione. Che se dalla essenza procedono le attitudini, essa sarà di nuovo a considerarsi, come un soggetto, che riceve determinazioni.

Ma molto più ha luogo la relazione di potenza all'atto, ogni qual volta l'attività di una natura si deve riguardare come un esternamento delle sue forze. E così acciocchè Iddio sia puro essere, non nel senso panteistico, cioè indeterminato, ma nel senso degli Scolastici, cioè schietta attualità, si deve rimuovere da lui qualsivoglia specie anche di questa potenzialità. Ma quinci sèguita, che codesta perfezione dell' essere divino inchiude quella suprema *semplicità,* intorno alla quale tanto più ci è mestieri di ascoltare la Scolastica, quanto questa, a detta dei suoi avversarii, non avrebbe saputo, non che ben provarla, ma nè tampoco ben concepirla; chè di ciò peculiarmente il Günther più di una volta la biasima, e le contrappone la sua teorica dell' assoluto divenire.

950. E qui, pria d'ogni altro, è a rivocare alla mente quella nota tesi non certo propria degli Scolastici: In Dio l'essere e l'essenza sono indistinte (1). Noi abbiamo veduto con quanto vigore quella fosse già stabilita, affine di affermare la differenza dell'essere increato dal creato: l'uomo non è, perchè è uomo; ma Dio è, perchè è Dio: la sua essenza è l'essere (n. 573.). Ora si chiede, in qual modo venga dimostrata quella tesi. La pruova comune e molto semplice si acchiude nel concetto d' *incondi-*

(1) Si ipsum esse rei sit aliud ab eius essentia, necesse est, quod esse illius rei vel sit causatum ab aliquo exteriori vel a principiis essentialibus eiusdem rei. Impossibile est autem, quod esse sit causatum tantum ex principiis essentialibus rei, quia nulla res sufficit, quod sit sibi causa essendi, si habeat esse causatum. Oportet ergo, quod illud, cuius esse est aliud ab essentia sua, habeat esse causatum ab alio. Hoc autem non potest dici de Deo, quia Deum dicimus esse primam causam efficientem. *S. Thom. S. p.* 1. *q.* 3. *a.* 4. *Cf. Cont. Gent. l.* 1. *c.* 22. *n.* 3.

zionato e di *primo*. Se in Dio l' essere fosse distinto dalla essenza, egli dovrebbe pensarsi, come essenza attuata, o, se si vuol meglio, il suo essere dovrebbe concepirsi, come attualità della essenza; veduto, che certamente, tra la esistenza e la essenza, non può darsi relazione diversa da quella. Ora una essenza, la quale non è attuale da sè, non può divenire attuale, che per un'altra natura, od almeno non senza un'altra; mercecchè, essendosi dimostrato, che nessuna cosa si può immutare puramente da sè stessa: cioè senza veruno influsso esterno; quanto meno potrà puramente da sè venire all' attualità, alla esistenza sustanziale! Ora ciò, che ha la sua attualità da un altro, non è da sè; e ciò, che ha la attualità bensì da sè, ma non senza un altro, non sarebbe almeno puramente da sè, non *incondizionato,* non *senza presupposto.*

Ma questa attuazione di sè non può concepirsi in Dio, anche perchè egli è l' essere *primo:* è quell' essere, al quale non ne va innanzi un altro, in ragione di causa e di natura niente meno, che di tempo. Nell' attuazione di sè dovrebbe la essenza essere pensata come un potenziale; tuttavia essa manifestamente non potrebb' essere un possibile, come un semplice pensabile, che come tale sia oggetto della potenza di un autore; e piuttosto dovrebbe venire pensato, come un possibile, dal quale si esplicasse un attuale. Ora un siffatto possibile può essere non per sè, ma solamente in un altro già attuale, in quanto cioè o da un attuale, per isvolgimento, ne sorge un altro, come la pianta sorge dal seme: ovveramente in un attuale pullula alcuna cosa, per generazione immanente o per emanazione, come, a parere di molti filosofi, le pro-

prietà e le forze pullulano dalla essenza. Della prima maniera, nel presente caso, non può parlarsi, stantechè, secondo quella, il primo essere avrebbe la sua possibilità in un altro già attuale, e risulterebbe dalla trasformazione di questo. Ma neppure alla seconda maniera si può pensare; stantechè quello, da cui procede un attuale, quantunque ciò sia per interna emanazione, di necessità è già esso stesso attuale. Di che sèguita, che se la essenza divina, in quanto tale, non acchiude l'essere, Dio non sarebbe il primo essere. Ora se la essenza come tale acchiude l'essere, il propriissimo concetto di Dio è essere ed attualità (1).

951. Ma per dimostrare, che questa attualità è affatto pura ed intemerata, fa uopo più oltre provare, che in Dio non ha neppur luogo alcun procedere o prodursi delle proprietà dalla essenza. Noi potremmo qui rapportarcene alla proposizione già dimostrata, che le perfezioni divine sono bensì nel nostro pensiero, e non già nel loro essere, distinte dalla essenza, e tra di loro (n. 195.); ma ci gioverà, anche per la seguente investigazione, intorno alla infinità di Dio, raffermare con S. Tommaso la medesima verità eziandio in un'altra maniera.

(1) Eo ipso, quod intelligitur aliquid ut resultans ab alio, concipitur unum ut radix alterius et sub ea ratione ut prius. Resultantia autem non potest esse nisi ab ente actuali et existente in rerum natura.... quia ab eo, quod nondum concipitur ut ens actu, non potest concipi aliquid dimanare, quod revera sit res actualis, ut in praesenti est divinum esse..... Si autem essentia divina concipitur ut actualis entitas, iam concipitur ut includens esse in rerum natura. Repugnat ergo concipere esse divinae naturae ut fluens a natura divina; ergo oportet illud concipere ut inclusum essentialiter in ipsa, quod proinde est, ut costituens ipsam in ratione talis essentiae, quod est esse de essentia eius. *Suarez De Deo l.* 1. *c.* 2. *n.* 6. *Of. S. Thom. Summa l. c.*

Se le proprietà di Dio non fossero, nel loro essere, un medesimo colla sua essenza, ma siccome noi le concepiamo da questa, così avessero altresì da questa una reale origine, allora dovrebbero essere in Dio come qualche cosa, che perfezioni e determini la sua essenza; onde di fatto noi le riguardiamo come perfezioni e determinazioni della essenza stessa. Ora, essendo la essenza divina lo stesso essere, non si può in lei pensare nulla, che la determini e perfezioni. Si noti, che quì l'essere non istà come sostanza in opposizione al fenomeno, e molto meno alla esistenza, secondo il moderno linguaggio; ma si prende propriamente per la esistenza od attualità; essendosi da noi già dimostrato, che la essenza di Dio consiste nell'attualmente essere. Se dunque si concepisce l'essere in questa sua propriissima significazione, sarà bensì un *ente;* ma non mai l'*essere* il soggetto che viene perfezionato da determinazioni (1). Qualsivoglia cosa è perfetta, in quanto è attualmente ciò, che può essere; e però le determinazioni, che perfezionano, sono il fondamento dell'attualità. Ora di siffatte determinazioni non è capace l'essere, atteso che esso medesimo è attualità, ed essendo, siccome tale, il perfettissimo, non viene perfezionato, ma perfeziona. O non è forse imperfetta la cosa per essere solamente in potenza, e quindi mancare dell'essere? Ed e converso, non è forse perfetta la cosa, per ottenere, invece della

(1) Ipsum esse non potest participare aliquid, quod non sit de essentia sua: quamvis id, quod est, possit aliquid aliud participare; nihil enim est formalius aut simpliclus quam esse. Divina autem substantia est ipsum esse. Ergo nihil habet quod non sit de sua substantia: nullum ergo accidens ei inesse potest. *Cont. Gent. l. c. n. Cf. Summa p. 1. q. 3. l. c. 6. Secundo.*

possibilità, l'attualità, e quindi l'essere? Di qui l'essere anche nelle cose finite, si riferisce a quello, del quale è enunziato, non mai come un recettivo, ma si come un recetto, il quale, col trovarsi nel soggetto, lo rende attuale od in atto (1). Certo nelle cose finite l'essere viene determinato eziandio per la essenza; ma codesta è determinazione, la quale non perfeziona, sì circoscrive. Quando io dico: *L'essere dell'uomo*, l'uomo è quello, che diviene attuale per l'essere; ma l'essere è determinato per l'umana natura, in quanto questa non è altro, che quello. Ora un siffatto ente può divenire soggetto di una determinazione, che lo perfezioni, non in quanto è già attuale, ma in quanto non è. Pertanto se si dà un ente, che è lo stesso essere, non si potranno in esso concepire siffatte determinazioni.

952. Non è difficile, dal già detto, riconoscere altresì la verità dell'ultima tesi; che cioè in Dio l'*attività* non è fenomeno della essenza, ma è la essenza stessa. Che in Dio non diasi alcun sorgere o cessare di attività, ciò è abbastanza dimostrato da quello, che altrove ragionammo, intorno al suo essere immutabile ed eterno. Dobbiamo pertanto paragonare l'attività, di cui è parola, non già a quella, onde in noi si succedono i pensieri e le elezioni; ma piuttosto alla

(1) Ipsum esse est perfectissimum omnium: comparatur enim ad omnia ut actus: nihil enim habet actualitatem, nisi in quantum est: unde ipsum esse est actualitas omnium rerum et etiam ipsarum formarum: unde non comparatur ad alia sicut recipiens ad receptum, sed magis sicut receptum ad recipiens: cum enim dico esse hominis vel equi vel cuiuscunque alterius, ipsum esse consideratur ut formale et receptum, non autem ut illud, cui competit esse. *Summa p.* 1. *q.* 4. *a.* 1. *ad* 3. *Cf. Quaest. disp. de pot. q.* 7. *a.* 2. *ad* 9.

posata contemplazione della verità, ed al volere già fermo nella sua risoluzione; essendo indubitato, non darsi in Dio, che questa attività quieta. Di lei dunque si domanda, se la procede, come in noi temporalmente, così in Dio eternamente dalla sua essenza, quale fenomeno di lei. Una siffatta attività si riferisce alla forza, che in lei si esplica, come la esistenza alla essenza, non quasi l'esistenza potesse procedere dalla essenza: ma in quanto l'attività è l'attualità della forza, e l'esistenza è l'attualità della essenza L'attualità poi è sempre da riguardarsi, come la perfezione della facoltà rispettiva. Ora fu già mostrato, che in Dio non si dànno facoltà, che siano distinte dalla sua natura, come forze, attitudini o proprietà. Il perchè quando la sua attività fosse l'esplicamento di una perfezione, essa attività sarebbe non solo una perfezione, ma ancora un perfezionante della divina essenza. Ora, consistendo questa essenza precisamente nella esistenza e nell'attualità, è inconcepibile in lei una perfezione, che sia attuazione. Essendo cioè l'essenza il propriissimo della cosa, è in lei il primo, che viene presupposto a tutto il resto, che è in lei. Laonde dove questo primo è appunto l'attualità, esso esclude dalla cosa ogni mera possibilità; e però è impossibile in quella ogni attuazione, da cui si presuppone sempre un non attuale (1).

953. In tutta questa dimostrazione vien fuori quel pronunziato aristotelico, del quale dicevamo testè: « L'*attuale* e non il possibile è l'assolutamente *primo;* » e S. Tommaso più di una volta vi richiama

(1) Cf. S. Thom. S. p. 1. q. 14. a 1. Cont. Gent. l. 1. c. 45. . . . : n. 556.

l' attenzione (1). Ma fu ancora mostrato come, per questo principio, la specolazione teistica si oppone in maniera, se altra mai, recisa alla panteistica. Anche il Panteista vuol bene, che Dio sia concepito, come lo stesso essere; ma perchè Dio possa, in un medesimo, essere il mondo, deve esigere, che da noi questo essere sia prima concepito come un inviluppato o potenziale, che, ponendo sè stesso come mondo, arrivi all' attualità. Con ciò dunque il non attuale diviene *assoluto inizio*. Ma peculiarmente quinci si scorge in qual modo l'Hegel, volendo dialetticamente giustificare questa specolazione panteistica, fu condotto a quelle sue prime proposizioni sopra l'essere, il nulla ed il divenire. Se Dio è uno col mondo, vi dovrà essere in lui un processo del divenire. Ora il divenire presuppone il non essere; quantunque non un puro non essere, ma un siffatto, dal quale qualche cosa possa procedere. Di quì l' assoluto, pensato come inizio, è un essere, che tuttora è nulla, ed è un nulla, che può essere tutto. Ma che cosa è mai quell' ente, che non è, perchè tuttora deve divenire, e quel non ente, che è, perchè può divenire, se non il possibile? Il torto dunque della definizione dell' Hegel dimora in questo, che vi si rende assoluto quell' ente, che non è, e quel non ente che è; e così il possibile è posto, non come anteriore a questo od a quell' attuale (nel giro, s' intende, del finito), ma come l' inizio assoluto di tutto l' attuale. Al contrario, per Aristotele e per gli Scolastici, il primo essere è primo, appunto

(1) Summa p. 1. q. 3. a. 1. et 4. Cont. Gent. l. 1. c. 16. 16. n. 2. c. 22. n. 4.

perchè in lui l'essere ed il non essere non sono uniti, ma tutto è purissima attualità.

954. Ciò nulla ostante, per cagione propriamente di questa dottrina, vuole il Günther, che l'antica Filosofia entri pagatrice per l'errore della nuova. Là, dove si tratterà della creazione, lo ascolteremo censurare in S. Tommaso le proposizioni pocanzi considerate; che cioè in Dio nè dalla essenza la facoltà, nè da questa l'attività sia distinta; ma, per altra occasione, esponendo le dottrine di S. Agostino, dichiara, con maggiore precisione, dove gli sembri nascondersi la magagna. Di fatti S. Agostino tratta, massime nei libri *De Trinitate,* spesso e diffusamente, della immutabilità e semplicità della divina natura. Ora afferma Il Günther, che « un concetto di Dio, dal quale sia negata ogni qualsiasi mutazione, non è altro, che il pensiero dell'immutabile *astratto,* del semplice *astratto,* e che quello è la stessa suprema astrazione. Di più, questo da S. Agostino venire insieme proposto, come il supremo essere, che abbraccia tutto l'essere; sicchè fuori di lui non possa darsi alcun vero essere, ma solo vi sia il non essere. » E così conchiude con esclamazione interrogativa: « Ed in queste definizioni, le quali non sono altro, che lo schematismo ipostatico dei concetti, trasferito alla idea di Dio, chi può non riconoscere l'influsso della dottrina platonica intorno alle idee, secondo il vecchio ed il nuovo stile? » (1).

Opina dunque il Günther, che lo schietto e quindi semplice essere, del quale parla l'antichità ecclesiastica con Platone ed Aristotele, ricaschi al medesimo,

(1) Eur. ed Erac. pag. 288. V. pure Ibid. pag. 448. e Proped. Vol. II. pagg. 538, 539.

che il puro essere della filosofia dell' identità, il quale non è altro, che il supremo universale: ed in questo si appoggia tutta la sua censura. Ora dagli argomenti, or ora recati, emerge precisamente il contrario; e noi abbiamo udito la Scolastica altresì professarlo, con grande precisione, contro di Almarico (nn. 408. 257.). Il puro essere di questa filosofia nuova, considerato in sè e come inizio, non ha alcuna determinazione, e solo pel compiuto processo del divenire, in cui si attua, è il determinatissimo. Ma la schietta attualità e semplicità, di cui parlano Agostino e Tommaso, è un essere il quale, fin da principio, per la sua essenza, è sempre il determinatissimo di tutti, e però non atto a svolgimento. Quanto poi la dottrina di Dio, unico vero ente, presso S. Agostino e gli Scolastici, sia diversa da quel concepimento, nel quale si trasformò il pensiero platonico delle scuole panteistiche, S. Tommaso e lo stesso S. Bonaventura lo ci hanno abbastanza dichiarato (nn. 545 e segg.).

955. Ma per qual modo si avvisa il Günther di migliorare il concetto della semplicità ed immutabilità divina, da lui trovato in S. Agostino? Per questo, che dalla divina immutabilità non esclude qualsiasi mutazione, non dal divino essere qualsiasi divenire, e neppure dalla divina semplicità qualsiasi distinzione. Ciò si trova nelle citate sue parole; ma anche prima era stato da lui, con maggiore precisione, pronunziato: « Il semplicemente immutabile non poteva offerire ad Agostino alcun punto fermo, per dedurre dialetticamente l' idea della mutazione (del divenire) dalla idea dell' immutabile. Ma dalla idea della divina Trinità non si può escludere ogni qualsiasi *divenire,*

senza disdire in lei la relazione di dipendenza dei singoli momenti (1). » E più appresso: « Per la vera eternità non può essere pensato altro, che la possanza del principio assoluto: *rendersi manifesto a sè per sè stesso*. Ora questo *per sè* non esclude, anzi include il divenire, senza che, per questo, un tal divenire si debba identificare col divenire del principio relativo (creato). Quello è un divenire *assoluto*, perchè è il divenire dell'assoluto nella sua così detta aseità. Quindi questa altresì è a pensare, come l'unica presupposizione per quel divenire, ma ancora come tale, che per se stessa si è rimossa; e però deve tenersi, come sempre mai rimossa: cioè come una presupposizione, che, come tale, di fatto non ha mai sussistito (2). »

Ma è egli poi vero, che l'antichità ecclesiastica, per ragione della semplicità ed immutabilità da lei affermate di Dio, abbia in lui negato ogni qualsiasi divenire? Certo i Padri ed i Teologi occidentali non avrebbero concesso mai, che in Dio si asserisse un *Fieri*, sia a riguardo delle divine Persone, sia a riguardo di qualunque altro oggetto; ma in quanto la voce *diventare* non importa, come la latina *fieri*, un *essere posto per lavoro*, ma significa in generale il sorgere od il pullulare di un ente, non ci è mestieri di grande riflessione per vedere, che anche gli antichi Teologi dovettero ammettere nella Trinità un eterno ed assoluto divenire. O non hanno essi forse insegnata la vera e reale origine delle Persone, sicchè si abbia un divenire generato del Figlio, ed un divenire spirato dello Spirito Santo? Ma vediamo se, anche

(1) Eur. ed Era. pag. 282.
(2) Ibid. pag. 511.

prescindendo dalla relazione delle divine Persone tra loro, non si possa, in un qualche senso, enunciare di Dio l'assoluto divenire. Il Günther opina, che l'antichità, al concepimento della semplicità divina, da lui creduto esagerato, fosse condotta dalla dottrina platonica dell'immutabile. Ora noi ascoltammo, precisamente in contrario, S. Tommaso comporre e conciliare la definizione aristotelica: *Dio è l'affatto immobile,* colla platonica: *Dio è il puramente moventesi da sè.* Di fatti, noi non dobbiamo pensare l'essere divino, come posto in una quiete, che sia inerzia. Siccome Iddio è da sè, ed ogni essere è attivo, così egli è eternamente non pure la pienissima attualità, ma ancora la purissima attività. In quanto dunque il concetto di moto non si restringe a quell'attività, a cui risponde un patire nel mosso, ma si estende a qualsivoglia attività, e nominatamente a quella del conoscere e del volere, si può e si deve il moto enunciare altresì di Dio (n. 916.). Ma non si dovrà ancora, per questo stesso, negare di lui il moto in senso passivo, e quindi il divenire? Così sembra. Perciocchè Dio non può nulla patire da sè stesso più di quello, che possa da altri; ed è appunto questo quello, che volle dire Aristotele: Dio cioè non potere immutarsi per la sua attività. Pur tuttavia anche questa attività immanente non si deve pensare in Dio come inoperosa, e, per così dire, infeconda. Certo per essa è in lui quella ricchezza di conoscenza e quella pienezza di amore, ond'è felice. In quanto dunque si vuole esprimere, che alcune perfezioni sono in Dio (secondo il nostro modo di pensare), per effetto della sua attività, si potrà sempre ancora attribuirgli come un moto

assoluto, così un assoluto divenire. Si dànno cioè in Dio delle perfezioni, le quali noi concepiamo come date coll' essere divino: tali sono l'Immensità, l' Eternità, l' Infinità; e se ne dànno altre, le quali noi concepiamo come procedenti pel suo eterno operare: tali sono la Sapienza, l' Amore, la Beatitudine (1).

Se non che quì non si deve preterire una distinzione di somma rilevanza. Noi, secondo la Fede, confessiamo delle divine Persone una reale origine, e quindi ancora una reale distinzione, una reale pluralità, la quale è affatto indipendente dal nostro pensare. Ma se riguardiamo la divina essenza, come fondamento di alcune perfezioni; se facciamo distinzione tra quella e l' attività di Dio; non dovremo per questo ammettere alcun reale pullulare delle perfezioni dalla essenza, e neppure alcun reale, quantunque eterno, procedere della facoltà all' operare, e dell' essere al fenomeno. Allo stesso modo va la cosa a rispetto di quelle perfezioni, le quali pensiamo come dipendenti dalla sua attività: la Sapienza, l'Amore, la Beatitudine. Di queste non si può affermare alcuna reale origine. Se altri si avvisa, per le proposte ragioni, potere adoperare anche quì la voce *divenire,* non dovrà nondimeno pensare in Dio alcun divenire, che sia attuazione ed esplicamento. Poichè noi non possiamo concepire Dio, come è in sè, con un rispondente pensiero, e neppure nominarlo con un nome adeguato, dobbiamo servirci di molti, i quali esprimono, secondo moltiplici relazioni, quell' unica assoluta natura. Di quì dobbiamo trasferire a Dio questi nomi, non nella propria e sempre angusta loro significazione, perchè

(1) Teologia Antica, Vol. 1, pag. 131.

non avvenga, che, pensando in Dio la differenza, che sta solo nel nostro pensiero, si ponga in lui una reale moltiplicità.

956. Tutto ciò abbiamo detto in nessun modo per giustificare od approvare l'uso della voce *divenire,* rispetto a Dio; ma solo per mostrare, che il vero pensiero, onde altri potea indursi ad adoperarla, era già noto agli antichi Teologi, i quali, al tempo stesso, ne aveano rimosso ciò, che di erroneo le può facilmente andare accoppiato. Ma potendosi in altra maniera esprimere molto bene ciò, che trovasi di vero in quella voce, non è certo ben consigliato l'introdurre nella Teologia una denominazione, la quale tanto leggermente potrebbe essere frantesa. Sarebbe, diciamo, erroneo, quando alla voce *divenire* fosse appiccato il pensiero di una effettuazione o di un esplicamento, quantunque eterno; e questo ci è uopo incalzare contro del Günther. Per gli argomenti già prodotti, si dimostrava in antico la semplicità della divina natura per modo, che un siffatto divenire fosse escluso; ma tosto si avea cura di dimostrare, come questa reale semplicità della natura divina si componesse colla reale pluralità delle Persone. Al contrario il Günther parla addirittura, come se la reale distinzione delle Persone presupponesse una distinzione delle Persone stesse dalla essenza, e similmente un'altra tra l'essenza, l'esistere e l'operare di Dio.

Egli stabilisce il procedere delle Persone, come un processo, pel quale l'essere divino, che prima e senza quello è indeterminato, viene *determinato* (differenziato); e con ciò fa, che Dio *si attui,* passi dall'essere all'esistere, per l'attività, in virtù di cui le

Persone hanno in lui la loro origine (1). Vi è dunque quì distinzione tra l' essere (secondo l' antico linguaggio, l'essenza), come fondamento indeterminato, e l' esistenza, che nelle Persone deve ricevere una triplice forma, e però la sua determinazione. Certo il Günther per esistenza intende il fenomeno dell'essere; ma, prescindendo dal non si potere giustificare codesto scambio della esistenza e del fenomeno (n. 580), per quello la cosa non ne diviene migliore. Se l'esistenza è il fenomeno dell' essere, cesserà veramente di essere assurdo il concetto dell' attuazione per sè stessa; ma per questo non si potrà quello trasferire in Dio. Perciocchè allora si affermerebbe un proprio fenomeno, un' attività cioè, che procederebbe dall' essere e lo determinerebbe; e quindi eziandio una distinzione tra l' essere o la essenza di Dio, e l' attività insieme al suo effetto (la forma della esistenza). Essendo questo pensato come un eterno processo, ne sarà escluso, come anche il Günther dichiara con ogni precisione, qualunque temporanea mutazione, qualunque temporaneo inizio di esplicamento. L' essere divino non fu mai indeterminato; considerato come tale, esso è « la presupposizione per quell' eterno processo sempre mai rimossa » dell' attualità divina. Ma ciò non impedisce per nulla, che, in siffatta teorica, abbia luogo un reale procedere dell' attività dall' essere, un reale passaggio dalla potenza all' atto, e similmente un reale divenire di ciò, cui l' attività deve porre per l' esplicamento di Dio: della forma cioè della sua esistenza. Anche il Figliuolo, secondo la dottrina rivelata, procede eternamente dal Padre, e lo Spirito Santo dal

(1) Proped. Vol. pag. 537.

Padre e dal Figliuolo; e tuttavia codesta processione è una origine reale, e pone perciò in Dio una reale pluralità. Quando dunque il Günther dice, che la distinzione in Dio tra l'essere indeterminato e la esistenza, è solamente pensata (1), con ciò può escludere solo il temporaneo inizio dell' esplicamento; ma per nulla egli può volere indicare l'esplicamento stesso come solamente pensato, e non reale: quanto più poi che, secondo lui, il processo, onde l'essere di Dio deve venire determinato, è un medesimo con quello, onde in esso procedono le Persone. Giacchè questo, senza dubbio, inchiude una reale origine, ed ha per effetto una pluralità reale.

957. La dottrina del Günther pertanto si discosta da quella dell' antichità massimamente in questo, che egli vuole riguardare in Dio le Persone, come forme, onde l' essere divino riceve la sua determinazione. Noi non domandiamo in qual modo si possano conciliare colla dottrina rivelata, intorno alla divina Trinità, questa e tante altre asserzioni collegate a questa: siffatta questione richiederebbe una prolissa disquisizione teologica; quì rivolgiamo solo la nostra attenzione sopra l'avere il Günther stabilito, che l' essere o la essenza divina non è originariamente determinata ed attuale; ma che da prima è un indeterminato *in sè*, che per un processo diviene attuato. L' esistenza (e quindi l' attualità determinata), secondo lui, non è immediata, se non in quanto è eterna; e non perchè non è mediata, ossia perchè è data semplicemente. Codesto essere dato semplicemente è anzi dichiarato dal Günther per impensabile, perchè « l'atto, onde un essere

(1) Lydia, 1849. pag. 395.

è originariamente posto, sarebbe insieme l'atto, onde quello viene differenziato (1). » Al contrario, l'antica Filosofia e Teologia affermarono, che Dio, come ente da sè, si distingue dal creato, non pel determinarsi ed attuarsi, che faccia da sè, ma in quanto ciò, che in lui deve venire pensato, come primo, non è essere indeterminato, sì è esistenza, attualità, e quindi ancora determinazione assoluta; laddove in ciò, che non è da sè, la potenza ad essere non è essere attuale od esistenza. Siccome dunque, in quanto all'operare, va innanzi la potenza come un potere operare, e non ancora operante; così eziandio alla esistenza va innanzi un potere esistere, e non ancora esistente. Se, come Aristotele opinò, si desse una natura finita senza inizio nel tempo, in quella la essenza, considerata senza attualità, sarebbe la sua presupposizione eternamente rimossa, ma non per questo meno necessaria. Ora da una natura, a questo modo eterna, si dispaia la veramente eterna, non in quanto questa rimuova da sè medesima quella presupposizione, attuandosi abeterno, ma in quanto in lei non ha luogo una tale presupposizione. E questo, per quanto il Günther, anche quì rincarendo sopra l'Hegel, lo tenga con grande fidanza per inconcepibile; noi tuttavia lo dobbiamo ad ogni modo affermare, mercecchè quella tesi di Aristotele: *Il primo di tutto è l'attuale,* è una verità luminosa, e, per contrario, l'attuarsi da sè è impossibile nella eternità niente meno, che nel tempo (n. 950).

Dal fin quì ragionato il lettore, senza difficoltà, scorgerà altresì la ragione, per la quale più sopra (n. 640) ci dichiarammo contrarii all'uso di qualificare

(1). Lydia l. c.

la divina semplicità per unità organica. Non era colà nostra intenzione di biasimare chi, per chiarire la divina unità, ricorre alle nature organiche, sia per mostrare come dove è vita, il molto e svariato è ridotto ad uno in maniera assai più perfetta, che non le masse omogenee negli esseri inorganici; sia ancora per cercare negli esseri organici, come in più perfette creature, qualche analogia colla vita divina, e perfino colla Trinità. Ciò, che noi giudichiamo dovere disapprovare, è, che l' unità di Dio si nomini organica, per indicarne la proprietà. Perchè una siffatta denominazione possa aver luogo, non è certamente necessario, che il concetto della unità organica, con tutte le note in esso contenute, quando per esso pensiamo le sostanze naturali, sia trasferito a Dio: se ciò fosse, non potremmo nè pensare, nè parlare del divino in modo alcuno. Ma tuttavia non deve neppure essere preso quel concetto così indeterminatamente, che per unità organica non s' intenda altro, che una perfetta unità, od una unità del vivente, senza alcuna maggiore precisione. Acciocchè quella denominazione sia vera, è mestieri, che una nota essenziale dell' organismo, riguardata con ragione come fondamento delle altre, e quindi come la prima, sia mantenuta in Dio. Ora quella consiste nell' avervi una reale moltiplicità, che da un principio vitale si esplichi, e sia contenuta, o, meglio, determinata in unità di essere e di essenza. Ora in Dio si dà una moltiplicità di essere, di potenze, di operazioni, e di essenza e di proprietà; ma codesta moltiplicità non è reale, nè il suo fondamento è siffatto, che da quella si svolga in maniera reale. Se dunque questo svol-

gimento e quella unità sono solamente virtuali, ciò che altro significa, se non che vige bensì tra i nostri pensieri, intorno a Dio, un legame somigliante all' organico, ma non in Dio medesimo? Ciò, che noi pensiamo come moltiplicità, è uno in Dio; e ciò che noi significhiamo come sèguito od esplicamento, in Dio è dato immediatamente colla sua essenza.

Si dà tuttavia in Dio ancora una reale pluralità: quella cioè delle Persone. Ma codesta pluralità ha forse un principio comune, dal quale proceda, e quindi venga determinata all' unità? Nulla meno. Il Padre non ha principio, ma è il principio del Figlio, ed il Padre ed il Figlio sono il principio dello Spirito Santo. Se pertanto si vuol parlare di una pluralità, che abbia un principio comune, si dovrà considerare il Padre come un siffatto principio; ed il Figlio e lo Spirito Santo come pluralità. Ma la relazione del Padre al Figlio, e di entrambi allo Spirito Santo, è il fondamento della distinzione tra le Persone: e solo in tanto è altresì della loro unità, in quanto il Padre, nella generazione, comunica al Figlio, ed entrambi, nella spirazione, comunicano allo Spirito Santo la essenza, l'essere assoluto. Per questa essenza le Persone hanno unità, non tuttavia perchè si svolgano da lei, ma piuttosto perchè esse tutte e singole sono numericamente quest' unica essenza. Non deve dunque la essenza venire rappresentata, come il principio comune, dal quale le divine Persone (per un processo di determinazione di sè o differenziamento) procedano, e formino quindi un tutto organico. Ora questo appunto è quello, che dal Günther e da altri si vorrebbe.

II.

Dio è infinito.

958. La maniera, onde più sopra udimmo S. Tommaso dimostrare la purezza pell' essere divino, sembra lasciare luogo a qualche dubbio. Perciocchè come da una parte fu detto, che l' essere (l' attualità) non può ricevere alcuna determinazione, che lo perfezioni, così dall' altra fu affermato, che esso tuttavia è recettivo di determinazioni restringenti, e che nelle cose è diverso, appunto perchè in ciascuna viene ristretto per la essenza. Ora questo non ci condurrebbe forse a pensare l' essere assoluto nelle cose, come determinato per restringimento?

A questa obbiezione noi non possiamo rispondere meglio, che dichiarando l' argomento prodotto da S. Tommaso, per la infinità di Dio. Una natura si può già chiamare perfetta, perchè quanto in lei si trova in potenza, tutto è svolto od attuato; ma questa è una perfezione relativa, dipendente dalla natura di ciascuna cosa. Assolutamente perfetta è solo quella natura, alla quale nulla manca di ciò, che può venire pensato come essere ed attualità, e quindi l' infinito. Ora di colui, nel quale l' essenza e l' essere sono il medesimo, deve enunciarsi la perfezione sì nell' uno e sì nell' altro senso. In lui non si può pensare alcuno esplicamento: il che fu più innanzi mostrato da questo, che l' essere non è capace di alcuna determinazione *attuativa;* ma esso deve altresì contenere tutte le perfezioni pensabili; e ciò si conosce dal non potere quell' essere, che è il medesimo colla essenza, neppure ammettere alcuna determinazione *restringente.*

Ciò, che può ricevere determinazioni perfezionanti, deve essere tanto più imperfetto, quanto è meno determinato; mercecchè a misura, che è senza determinazioni, è altresì senza attualità. Tuttavolta, anche pensato senza qualsivoglia determinazione, non è puro niente; in quanto questo è incapace di qualsivoglia determinazione: quello deve essere potenza, e propriamente possibile non pensata solo, ma reale. Pure un cosiffatto possibile non può, senza ogni determinazione, esistere per sè nella realità, come pura potenza; perciocchè essere senza ogni determinazione varrebbe il medesimo, che essere affatto inattuato. Questo possibile adunque, che si trova solamente nei corpi, giace, secondo l'espressione di Agostino, vicino al nulla (n. 670.). Al contrario, quello, che riceve determinazioni restringenti, sarà tanto più ricco di realità, quanto più è senza determinazioni. E si osservi, che un siffatto ente si riferisce a ciò, da cui viene determinato, non come la potenza all'atto, ma piuttosto, e converso, come l'atto alla potenza. Il che si scorge eziandio dalle dichiarazioni, onde definiamo questa attualità. L'anima è nel corpo, al pari di qualunque altra forma, come il suo atto. Per istabilire adunque la proprietà, onde essa anima si differenzia dalle altre forme, noi diciamo, che è l'atto di un corpo organico, ovvero capace di vita; stantechè per l'animazione un siffatto corpo ottiene il proprio suo essere, cioè la vita. In questa definizione pertanto la differenza è costituita dalla potenza, ossia dal corpo (1). È certo poi, che l'essere della cosa conce-

(1) Non sic determinatur esse per aliud, sicut potentia per actum, sed magis sicut actus per potentiam. Nam et in definitione formarum

pito come attuale, in opposizione al semplice possibile, è determinato e distinto dal costituire l'attualità di questa o di quella essenza possibile. Se dunque si dà una natura, nella quale l'essere non è l'atto di una essenza possibile, ma è la essenza medesima, sarà in quella l'essere senza determinazioni restringenti, e quindi illimitato, infinito (1). A quello, che, come potenza, è senza determinazioni *(pura potentia)*, sta di rincontro quegli, che, come atto, è senza determinazioni *(actus purus)*, come l'assolutamente perfetto al possibilmente imperfetto; e ciò, perchè le limitazioni, ricevute dalla potenza, conferiscono l'essere: le determinazioni, ricevute dall'atto, limitano l'essere. Secondo ciò, l'essere divino, essendo senza potenzialità, è insieme il determinatissimo e l'illimitato: il primo, perchè nulla in lui è da svolgere, o piuttosto tutto è in lui mai sempre attuale, nulla è attuato per esplicamento: il secondo, perchè non è attualità di questo o di quello, ma è l'attualità sussistente in sè e da sè.

939. Siccome pel già detto è conchiuso, che la

ponuntur propriae materiae loco differentiae, sicut cum dicitur, quod anima est actus corporis physici organici. *S. Thom. Quaest. disp. de pot. q.* 7. *a.* 2. *ad* 9.

(1) Materia perficitur per formam, per quam finitur, et ideo infinitum secundum quid, quod attribuitur materiae, habet rationem imperfecti, est enim quasi materia non habens formam. Forma autem non perficitur per materiam, sed magis per eam eius amplitudo contrahitur: unde infinitum, secundum quod se tenet ex parte formae non determinatae per materiam habet rationem perfecti. Illud autem, quod est maxime formale omnium, est ipsum esse, ut ex superioribus patet (n. 951.). Cum igitur esse divinum non sit esse receptum in aliquo, sed ipse sit suum esse subsistens, ut supra ostensum est, manifestum est, quod ipse Deus sit infinitus et perfectus. *Summa p.* 1. *q.* 7. *a.* 1. *Cf. Cont. Gent. l.* 1. *c.* 43. *n.* 2. 5.

potenzialità corrisponde alla limitazione dell'essere, e quindi l'essere di una natura è meno limitato, secondo che è meno capace di quelle determinazioni, che attuano (1); così questo principio trova la sua confermazione in tutto ciò, che sappiamo delle cose, per la osservazione e per la riflessione. La limitazione della natura si palesa nella sua maniera di essere, e nel suo operare. La maniera di essere è considerata principalmente per rispetto al tempo ed allo spazio. Il corpo pertanto, nel quale troviamo la massima potenzialità, è altresì, nella sua esistenza, pel tempo e per lo spazio, massimamente limitato. Esso è potenziale fino nella sua intima essenza, in quanto questa medesima consta di parti, delle quali l'una abbisogna dell'altra per potere esistere. Ora appunto in questa composizione della sua essenza sta la ragione, per la quale esso non può trovarsi presente nello spazio, che per la divisione di sè stesso; e però da quello viene commensurato. La sua potenzialità poi si fa vieppiù palese dal potere il corpo ricevere determinazioni, le quali costituiscono, non pure condizioni e proprietà accidentali, ma ancora un nuovo essere sostanziale. Perciocchè poi esso corpo non può ricevere alcun nuovo essere sostanziale, senza perdere quello che ha; però, per questa vicenda appunto di determinazioni, soggiace ancora nella sua durata a limitazione. Benchè per contrario lo spirito, in virtù della semplicità di sua natura, sia presente allo spazio in maniera più

(1) Tanto actus aliquis est perfectior, quanto minus habet potentiae permixtum: unde omnis actus, cui permiscetur aliqua potentia, habet terminum suae perfectionis; cui autem non permiscetur aliqua potentia, est absque termino perfectionis. Deus autem est actus purus absque potentia: est igitur infinitus. *Cont. Gent. l. c. n. 4.*

perfetta, la sua esistenza tuttavia è ancora circoscritta nello spazio, perchè non può trovarsi, che in uno spazio limitato; e quantunque, per quella medesima semplicità, non soggiaccia ad alcuna corruzione, e però è perenne, pur nondimeno la sua esistenza eziandio scorre in parti. Ma anche in lui la ragione di questa limitazione è di nuovo la sua potenzialità. Certo lo spirito non può cessare di essere quello che è, e divenire un altro; pure alla sua essenza non ripugna il non essere affatto. Esso è dunque un attuato, e perdura solamente, in quanto viene conservato nell' attualità (nn. 348. 368.). Per ciò, che concerne l' attività, la nobilissima, cioè il conoscere, presuppone una maggiore ampiezza nell' essere, dovendo il conoscente accogliere, in maniera ideale, l' oggetto conosciuto, ed in certa guisa in sè riprodurlo; e però nello spirito, cui è dato il conoscere l' universalità delle cose, ed il loro autore, comechè imperfettamente, dobbiamo ammettere un essere, senza paragone, più ricco, che non nel corpo (n. 31.). Ora siccome noi abbiamo considerato, che la capacità di conoscere è tanto più ampia, quanto l' essere del conoscente è più remoto dalla potenzialità della materia; così abbiamo altresì trovato, che la ragione, per la quale la conoscenza dello spirito è imperfetta, dimora in questo, che anche il suo essere rimane sempre potenziale (nn. 29. 139.). Così da tutti i lati ci viene confermata la tesi, che la limitazione dell' essere risponde alla potenzialità; e però dove ogni potenzialità sparisce, dobbiamo pensare l' essere sciolto da ogni limitazione. Il perchè Dio, appunto perchè è pura attualità, deve essere infinito.

Digitized by Google

960. Secondo ciò, noi udimmo più sopra (n. 546.) i santi Dottori, Tommaso e Bonaventura, dichiarare il concetto del puro essere e della schietta attualità dal non trovarsi un siffatto essere nè mescolato alla potenzialità, nè limitato dal non essere. In piena opposizione a questa dottrina, la filosofia panteistica pretende, che nell' essere puro sia inchiuso tutto l' essere possibile, e tutto il non essere; mercecchè, per lei, quello ora è qualche cosa, che è nulla e diviene tutto: ora è addirittura un nulla, che è tutto. Ma lo scambio dei concetti, pel quale la sua dialettica vuole sostenere siffatte contraddizioni, può quì essere recato in maggior luce. Quantunque spesso si dica, che la materia prima è qualche cosa, che non è, ma può divenire tutto; un tal concetto nondimeno non è, per nessun modo, il medesimo con quello dell' essere indeterminato. Perciocchè la materia prima è un siffatto potenziale, che nella sostanza, in cui attualmente è, giace sempre come sustrato e fondamento; ed appunto per questo, non può divenire tutto assolutamente, ma può divenire quello solo, che inchiude un tale sustrato materiale: val quanto dire qualunque cosa corporea (1). Quando dunque si parla di una certa cosa, la quale, non essendo per sè, può divenire tutto, e si ammette, che, come l' essere indeterminato è elemento di ogni concetto, così ancora si dà nella realità qualche cosa, che, mediante quelle vicendevoli determinazioni, può diventare non pure qualsiasi corpo, ma eziandio qualsiasi cosa *simpliciter;*

(1) Materia prima etiam secundum potentiam non est infinita simpliciter sed secundum quid, quia eius potentia non se extendit nisi ad formas naturales. *S. Thom. S. p.* 1. *q.* 7. *a.* 2. *ad* 3.

quando, diciamo, ciò si stabilisce, si ha torto gravissimo a sostenere una siffatta chimera con ciò, che dai grandi maestri dell' antichità, Platone ed Aristotele, fu insegnato intorno alla materia prima, chiamandola perfino un non ente: μὴ ὄν. Quando poi quella qualche cosa viene qualificata per l' *essere puro*, allora questo concetto resta falsato per un lato, in quanto, in luogo dell' ente da sè, e quindi in tutto e per tutto attuale, non suscettibile di qualsivoglia ulteriore determinazione, si pone un non attuale, destituto di qualunque determinazione; nondimeno questa qualche cosa, nella dottrina monistica, non essendo, come presso Aristotele la ὕλη πρώτη, una semplice potenza recettiva o passiva, che da un altro deve ricevere l' attualità per essere; ma una potenza, che deve attuare sè stessa a tutto; si viene, per l' altro lato, a presentare lo stesso concetto dell' essere puro, in certa guisa, secondo il vero suo valore, trasferendo nel vuoto di quella qualche cosa non attuata la pienezza di tutto l' essere (n. 557.). Or queste non sono forse contraddizioni? Non sono tali avviamenti, dai quali il pensiero si dovrà trovare deviato in ogni suo incesso?

Ora si rammenti altresì la maniera, onde il metodo assoluto fa, che l' essere puro, il quale è insieme infinito ed indeterminato, si determini, e con ciò si attui. Se noi consideriamo le cose di rincontro all' essere assoluto, cioè all' infinito, le determinazioni, onde esse si distinguono, al paragone con quello, ci appariranno come limitazioni dell' essere. Ora la speculazione panteistica non è paga che noi, contrapponendo le cose all' essere assoluto, da questo veniamo a conoscere la loro limitazione; ma, mercè il ricor-

dato scambio di concetti, riguarda le cose come fossero l'assoluto, che si determina per la limitazione, e si attua per la potenza della negatività, come l'infinito divenuto finito. Al contrario, la soprascritta dottrina dell'antichità dimostra, che una natura, la quale è da sè (e tale senza dubbio anche il Monismo deve pensare il suo assoluto), deve essere un perfetto attuale, in cui non si può concepire alcuna determinazione attuante, ed un puro essere, in cui non si può concepire alcuna determinazione limitante. Quando dunque S. Tommaso dice, che nelle cose l'essere è per la essenza, in un medesimo, determinato e limitato, ciò non significa altro, se non che, fuori del puro essere, che, come tale, è il determinatissimo e l'illimitato, si dà un altro essere, che non è puro, e quindi è suscettivo di determinazioni limitanti. Nè è da preterire, che, presso S. Tommaso, alla dimostrazione, che Dio, come primo e necessario essere, è pura attualità, segue immediatamente la confutazione di Dinanto, dal quale la essenza divina si faceva, al pari della materia prima, sustrato di tutte le cose (1); e similmente alla dimostrazione, che l'essere divino, perchè pura attualità, è assolutamente perfetto, e come tale, superiore ad ogni genere, segue la confutazione di Almarico, dal quale lo stesso divino essere si riguardava, come il proprio essere di tutte le cose, e quindi queste come l'assoluto diventato finito (2). Quinci pertanto deve ogni persona essere convinta, che la Scolastica, per un giusto concepimento dell'essere puro, non solamente entrò in piena contraddi-

(1) Cont. Gent. l. 1. c. 17.
(2) Cont. Gent. l. 1. c. 26.

zione colla dottrina panteistica, ma eziandio vide chiaro e proclamò alto appunto quella medesima contraddizione.

961. E quì si dee rivocare altresì ciò, che segue. Siccome il concetto della natura, che è da sè, inchiude la esistenza; così si dice a buon diritto, che in Dio, tra la essenza e la esistenza, non ha luogo alcuna, non che reale (fisica), ma nè tampoco virtuale (metafisica) distinzione. Ciò tuttavia non impedisce, che noi, parlando ora della essenza di Dio, ora della sua esistenza, ne formiamo concetti distinti; stantechè di Dio non possiamo pensare altrimenti, che per concetti ottenuti dalla considerazione del finito. Ora noi nell'ente chiamiamo essenza il fondamento, nel quale quello ha la sua determinazione; l' essere stesso poi è da noi pensato in quello, come la sua attualità. Ma in Dio non pure è la pienissima attualità, e però il verissimo essere, sì ancora questo essere ha la perfettissima sostanzialità e determinatezza: quindi in Dio altresì si trova ciò, che noi chiamiamo essenza. Nondimeno la è quella una essenza, che da se stessa è attuale, ed è un essere, che da se stesso sussiste ed è determinato; e quindi in lui l' essere e l' essenza sono tutt' uno. Quando poi quì enunciamo di Dio la massima determinatezza, per questa intendiamo non quella sola perfezione, che è compiuta attualità, ma eziandio la propria sua natura, per la quale egli è distinto da qualsiasi altro essere. La quale proprietà consiste precisamente in questo, che Dio, in conseguenza di quella unità dell' essere e della essenza, è lo stesso essere; ed egli, per quella, è, senza paragone, più distinto da tutte le cose create, che non sono queste le une

dalle altre. Così la luce è distinta, secondo la natura, dai corpi diafani, dai quali è accolta, e la conoscenza è distinta, secondo la natura, dalla potenza, di cui è fenomeno. Ma se si desse una sostanza, che fosse la stessa luce, questa luce sussistente sarebbe certo più diversa da qualsivoglia corpo illuminato, che non è lo splendore di uno di questi corpi da un altro; come senza dubbio l' assoluto conoscere, che è lo stesso assoluto intelletto, si differenzia da ogni altro conoscere più, che non l' angelico dall' umano, e questo dal belluino. Pertanto la differenza eziandio, che corre tra la natura, che è lo stesso essere, e qualsiasi cosa finita, è incomparabilmente maggiore di quella, onde nel finito, si dispaiano i generi (1). Quando dunque S. Tommaso stabilisce i gradi di perfezione, pei quali le creature sono tra loro distinte, dalla maggiore o minore somiglianza, che quelle hanno col Creatore; si deve scorgere di nuovo, dalla esposta dottrina, che egli non viene condotto per questo a concepire la differenza tra l' essere divino ed il creato, quasi fosse una semplice differenza di gradi. Nondimeno la dottrina, intorno alla infinità di Dio, ci offre, anche in un' altra maniera, l' occasione di recare all'aperto l' opposizione tra il creato e l' increato.

(1) Ipsum esse Dei distinguitur et individuatur a quolibet alio esse per hoc ipsum quod est esse per se subsistens et non adveniens alicui naturae, quae sit aliud ab ipso esse. Omne autem aliud esse, quod non est subsistens, oportet quod individuetur per naturam et substantiam, quae in tali subsistit. Et in eis verum est, quod esse huius est aliud ab esse illius per hoc quod est alterius naturae; sicut si esset unus calor per se subsistens sine materia vel subiecto, ex hoc ipso ab omni alio calore distingueretur; licet calores in subiecto existentes non distinguantur nisi per subiecta. *Quaest. disp. l. c. ad* 6. *Cf. Summa p.* 1. *q.* 7. *a.* 1. *ad* 3.

962. Già nel ricercare se Dio esiste, aveva S. Tommaso toccata la difficoltà, che colla esistenza di Dio sia inconciliabile la esistenza dell'imperfetto e del male. Perciocchè quando di due opposti l' uno è illimitato, esso in tutto e per tutto rimuoverà l' altro ; e però se si desse un bene infinito , non si potrebbe nel mondo dare alcun male: come appunto dalla natura dovrebbe cessare ogni freddo, se la fosse pervasa da un calore senza limiti. Il santo Dottore si contenta in quel luogo di rispondere, che Dio si dimostra essere assolutamente buono, in quanto da ogni male, cui non impedisce, fa procedere un bene : e questo importa altrettanto, che dire, il nominato da noi male, solo relativamente, e non semplicemente essere male; e quindi nel mondo non trovarsi il vero male (1). Pure questa perfezione del mondo è tuttavia essa medesima relativa, siccome quella, che consiste nel rispondere, che esso fa, al fine prestabilitogli. Ora da quella tesi degli opposti sembra seguitare, che, essendo Dio infinitamente buono , anche quel male , che consiste solo nella privazione del meglio, e più ancora il male relativo , deve rimuoversi dai suoi effetti ; e che quindi anche fuori di lui non si dovrebbe trovare, che il puro bene. Lo Scoto risponde, quella tesi valere solamente a rispetto di quelle essenze, che operano con naturale necessità, e non di quelle, che operano con intendimento e libertà; mercecchè queste, anche quando la loro potenza è illimitata, recano ad effetto solo quel tanto, e non più, che hanno determinato. Prrciocchè dunque Dio opera nel mondo con libertà, può molto bene permettere in esso le imperfe-

(1) Summa, p. 1. q. 2. a. 3. ad 1.

zioni ed il male (1). Ma di ciò non si appaga il Gaetano. La liberta di Dio è certamente la ragione, per la quale il mondo ottiene questo, e non un più alto grado di perfezione; e da quella altresì si potrebbe concepire la ragione, per la quale, anche quando fosse possibile un mondo assolutamente perfetto, egli non ne abbia tuttavia prodotto, che uno dotato di sola perfezione relativa. Sempre nondimeno si potrà da quella tesi inferire, che Dio, volendo, avrebbe potuto produrre un mondo assolutamente buono ed infinito com'egli è. Si deve pertanto nella causa, oltre alla libertà ed alla necessità, onde opera, considerare eziandio la maniera, onde pone o comunica ciò, che essa è, fuori di sè. Essa può comunicare ciò, che è bene in lei, col porsi in un altro siccome forma; ed in questo caso deve, in quanto è illimitata, escludere tutto ciò, che le ripugna: come appunto, nell'esempio proposto, un calore illimitato rimuoverebbe ogni freddo. Che se quella è attiva come causa efficiente, allora ciò dipenderà dal potere produrre fuori di sè ciò, che ha in sè propriamente come l'ha in sè, ovvero solo secondo una certa somiglianza. Di fatti, come è posto nella natura della cosa, che ogni causa debba contenere il bene, cui produce fuori di sè, se non in maniera uguale, certamente in maniera più alta; così può essere posto pure nella natura della cosa, che una causa non possa produrre fuori di sè ciò, che contiene, nel modo medesimo, onde lo contiene: sia

(1) Causa infinita activa necessitate naturae non compatitur sibi aliqnid contrarium..... Deus autem est libere et voluntarie agens respectu omnium, quae sunt extra ipsum, et ideo compatitur malum. *In l.* 1. *Dist.* 2. *q.* 2. *versus finem.*

che operi con libertà o con necessità, sia che con potenza limitata od illimitata. Ora questo è il caso in Dio. Egli primamente, a rispetto del mondo, non è sua forma, quasi ne fosse l'attualità ed il compimento; ma anzi lo pone come causa efficiente. E quantunque Dio, come causa efficiente, produca l'ente ed il bene, ripugna tuttavia all'assoluta sua essenza il partecipare all'effetto per lei prodotto la qualità sua propria; e così quello non potrà mai avere altro, che un essere relativo, un bene relativo e relative perfezioni; tanto che deve, colla finitezza, contenere ancora il male relativo, e relative imperfezioni (1).

Non vi è uopo di mostrare quanto perfettamente questo discorso del Gaetano si accordi colla dottrina di S. Tommaso; ma, per conchiuderlo, notiamo la ragione, in altre congiunture, prodotta da S. Tommaso stesso, per mostrare, che Dio, ad onta della illimitatezza di sua possanza, non potrebbe produrre nulla, che fosse infinito com'egli è. Finchè l'infinito significa ciò, che è senza confini, e però illimitato, potrà certamente il creato, *sotto un qualche rispetto,* essere infinito. Lo spirito, p. e., è franco di quei limiti, che sono posti agli esseri materiali, e gli spiriti altrettanto, che i corpi possono perdurare senza fine. Ma *simpliciter,* cioè sotto ogni rispetto, infinita nessuna cosa creata può essere. Perciocchè a ciò, che è semplicemente infinito, non può mancare nulla, che sia essere o perfezione; ma quella allora sarebbe l'essere stesso, e per conseguenza necessaria e per sè; in quanto di ciò, che è l'essere stesso, l'essere costituisce la essenza. Perchè dunque Dio creasse un in-

(1) In Summam S. Thom. p. 1. q. 2. a. 3.

finito, dovrebbe produrre una cosa, che fosse da sè, e quindi non prodotta da lui. Ora nella illimitatezza della onnipotenza non entra il poter fare l'assurdo (1) (nn. 313 e segg.).

III.

Della unità di Dio.

963. Per l'unità di Dio non s'intende quì l'unità della essenza, la quale unità ricade allo stesso, che la semplicità; ma s'intende l'unità numerica, e quindi l'unicità. Per questa si trovano in Aristotele due dimostrazioni, delle quali nondimeno il medesimo pensiero è fondamento. Dopo che egli ebbe, nella Fisica, esposta la ragione, per la quale ogni moltiplice moto e mutamento, nel mondo corporeo, presuppone il moto non interotto di un supremo mobile (del cielo), ne inferisce altresì, che l'autore di questo moto non può essere, che unico; ed appoggia questo argomento alla tesi: ciò, che sussiste per la natura (non per l'arbitrio) essere ottimo (2). Nel quale discorso si ravvisa il profondo pensiero, che quell'ordine e quella perfezione, cui noi riconosciamo come ragionevolezza, benchè non sempre siamo in grado di attuarli, dominano come legge eterna nella universalità del mondo. Ora

(1) Hoc est contra rationem facti, quod essentia rei sit ipsum esse eius, quia esse subsistens non est esse creatum: unde contra rationem facti est, quod sit simpliciter infinitum. Sicut ergo Deus, licet habeat potentiam infinitam, non tamen potest facere aliquid non factum (hoc enim esset contradictoria esse simul); ita non potest facere aliquid infinitum simpliciter. *Summa p.* 1. *q.* 7. *a.* 2. *ad* 1.

(2) Ἐν γὰρ τοῖς φύσει δεῖ τὸ πεπερασμένον καὶ τὸ βέλτιον ἐὰν ἐνδέχηται, ὑπάρχειν μᾶλλον. Ἱκανὸν δὲ, καὶ εἰ ἕν, ὃ πρῶτον τῶν ἀκινήτων ἀΐδιον ὂν, ἔσται τοῖς ἄλλοις ἀρχὴ κινήσεως. *Phys. l.* 8. *c.* 6.

egli è cosa migliore e più perfetta, quando il moltiplice dipende da un solo principio, che non quando da molti. Se anche adunque fosse concepibile il darsi più, che un supremo mobile, ovvero il darsi più motori di un supremo mobile; dovremmo tuttavia attenerci ad un unico, perchè questo indirizzo del mondo è il più perfetto. Medesimamente, nella Metafisica, dove tratta il fine e l'ordine dell' Universo, conchiude quella disquisizione, accennando ad un verso di Omero, colle parole: *Le cose non vogliono essere mal governate; ma il governo di molti non è buono; il reggitore dunque sia uno* (1).

Siccome i SS. Padri, per la esistenza di Dio, si valgono principalmente di argomenti teleologici, così sogliono eziandio dimostrare l' unità di Dio, nella maniera testè ricordata, dal bene inteso ordine e reggimento dell' Universo. In sostanza, l' una dimostrazione appena è differente dall' altra: se pure tra loro differiscono. Perciocchè quell' indirizzo del mondo, dal quale se ne inferisce un sapiente autore, consiste appunto in questo, che la universalità delle cose è collegata ad un tutto molto bene ordinato. Quando dunque da quest' ordine si deduce, che la cagione del mondo non possa essere altro, che una natura dotata di sapienza, si dovrà altresì dalla unità del fine, onde quell' ordine consiste, inferire, che quella sapiente cagione è unica. Di quì il Suarez, che esamina con molta accuratezza e per tutti i lati questa dimostrazione, ha giudicato, potersi per questa via provare in un medesimo la esi-

(1) Τὰ ὄντα οὐ βούλεται πολιτεύεσθαι κακῶς. Οὐκ ἀγαθὸν πολυκοιρανίη· εἷς κοίρανος ἔστω. *Metaph. l.* 12. (11.) *c. ult.*

stenza e l'unicità di Dio (1). Certamente, per infermare questa conchiusione, si può avere ricorso a parecchie supposizioni; ma nessuna di queste varrebbe ad appagare una mente riflessiva. Perciocchè, quando si dice, che più nature, avrebbero potuto, secondo un disegno comune e con forze congiunte, produrre il mondo, si dovrà o supporre quelle nature come dipendenti da una più alta; ed allora questa sola sarebbe la veramente divina: o si dovrà ammettere, che quelle siano indipendenti l'una dalle altre; ed allora la loro comune azione, nell'indirizzo e reggimento del mondo, non si potrà spiegare, se non per le più strane finzioni. In peculiar modo vuolsi notare, come sia inconcepibile il non essere ciascuna di codeste nature in condizione di produrre e governare il mondo da sè sola. Certo ciascuna di esse dovrebbe penetrare col guardo l'intero disegno dell'Universo insieme a tutto ciò, che vi è, e vi avviene: altrimenti come potrebbe, essendo indipendente dalle altre, dirigere il suo operare a norma di quel disegno? Ora non si vede, per quale ragione essa non dovrebbe godere eziandio di una potenza rispondente a questa sapienza. Che se una di queste nature basta a produrre e mantenere il mondo, sarà cosa arbitraria e pazza l'immaginarne di molte. E quì dobbiamo tornare al mentovato assioma: non doversi ammettere più principii di ciò, che è concepibile per un solo.

Si può nondimeno più oltre opporre, e di fatto si è opposto, che, fuori l'unico autore del mondo, possono darsi altre nature indipendenti da lui, delle quali ciascuna, senza esercitare alcuno influsso sopra

(1) Metaph. Disp. 29. sect. 2.

quantunque anche S. Tommaso produca le mentovate ragioni, che si trovano in Aristotele (1); tuttavolta si attiene precipuamente a quelle, che si deducono dall' assolutezza e perfezione dell' essere divino (2). Noi ne recheremo solamente le principali.

964. Vedemmo più sopra, come quella natura, la quale è l' ultima ragione delle cose mondiali, dev' essere da sè, e però necessaria; che è l' essere purissimo, e però infinito. Ora si domanda, se possano darsi più nature, alle quali quegli attributi si avvengano. E se si dessero, dovrebbero differenziarsi per natura, e quindi per genere o specie, ovvero, essendo della stessa natura, distinguersi di solo numero. Nel primo caso, in esse la necessità di essere, la quale è loro comune, dovrebbe riferirsi a ciò, onde ciascuna ottiene la propria natura, come, esempligrazia, nei bruti la brutalità si riferisce alla proprietà, che distingue la specie. Ora ciò vale altrettanto che dire, in ciascuna di quelle nature, riceversi, per quella proprietà, dall'essere necessario, la determinatezza, senza la quale non potrebbe esistere. Siccome non è possibile il trovarsi un bruto, che abbia la sola brutalità, e non, oltre a questa, l' una o l' altra proprietà specifica di un dato bruto; così, in quella ipotesi, non potrebbe darsi un essere necessario, il quale oltre a questa, necessità di essere, non avesse l' una o l' altra deter-

hunc ergo modum dicendum est, demonstrato a posteriori, Deum esse ens necessarium et a se, ex hoc attributo posse a priori demonstrari, praeter illud non posse esse aliud ens necessarium et a se.

(1) Cont. Gent. l. 1. c. 42. n. 3. 4. 6. Cf. Summa. p. 1. q. 11. a. 3. Tertio.

(2) Ibid. et in 1. Dist. 2. q. 1. a. 1. Cf. Suarez. l. c. et Disp. 30. sect. 10.

minata natura. Ma ciò implica una contraddizione manifesta. Perciocchè la necessità di essere, secondo il suo concetto, acchiude tutto ciò, che è richiesto ad esistere; e con ciò eziandio e soprattutto la determinatezza. Essa pertanto non può venire pensata, come proprietà generica; ma deve solo, come una essenza, sotto ogni rispetto, determinata (1). Per la medesima ragione è altresì impossibile, che quelle, essendo della specie stessa, si distinguano solamente di numero. Difatti, non potendo effettualmente esistere, che il singolare (n. 167), dovrà eziandio ciascuna natura, che è per sè e quindi necessariamente, avere per la necessità di essere la sua individualità. Perchè dunque vi fossero più nature necessarie, dovrebbe in quelle, colla necessità di essere, multiplicarsi l' individualità: il che importa contraddizione; in quanto ciascuna avrebbe e non avrebbe, per la sua necessità, la determinazione individuale: sarebbe e non sarebbe singolare (2).

Una natura esistente da sè non può essere concepita, che come schietto essere; ora questo non può nè di specie, nè di numero in alcun modo multiplicarsi. Per multiplicarsi secondo la specie, dovrebbe avere diverse determinazioni qualitative, cioè differenzianti la natura; le quali, dall' altra parte, non possono riceversi dall' essere, se non in quanto per esse questo è limitato, e però nella natura, che è schietto essere, sono inconcepibili. E neppure un siffatto essere può multiplicarsi secondo il numero; perciocchè a ciò si richiederebbe, che la sua essenza fosse posta più

(1) Cont. Gent. l. c. n. 8.
(2) Ibid. n. 10.

di una volta. Ora questo è possibile in quelle cose solamente, nelle quali l'essenza e l'esistenza non sono lo stesso *simpliciter*, cioè secondo il concetto. Certo, per essenza dobbiamo intendere non il concetto, ma la sua contenenza. Una essenza dunque è posta più di una volta, quando ciò, che si contiene nel concetto, è dato nella realità più di una volta; e quindi quando ciò, che secondo l'essere è moltiplice, secondo il concetto è uno. Ora ciò non è posibile, se non allora, che l'esistenza sta fuori della essenza, e quindi da questa è distinta; stantechè, essendo ogni ente di necessità singolare, deve ancora il concetto di un esitente, colla esistenza, inchiudere sempre la singolarità; talmente che una natura, la quale non possa essere pensata altrimenti, che esistente, dev' essere altresì pensata sempre come natura singolare. Ora in una natura, che è puro essere, e quindi lo stesso essere, il concetto contiene l'esistenza, o, a parlare più preciso, in lei ciò, che è contenuto nel concetto, la essenza, non è altro, che esistenza ed attualità. Il perchè l'immaginarsi moltiplice una siffatta natura vale altrettanto, che pensare più nature, le quali non pure siano il medesimo secondo l'essenza, e però nel concetto, ma abbiano altresì la medesima esistenza comune: il che è affatto assurdo, dovendo ogni natura sussistente per sè, per essere distinta dalle altre, avere almeno la propria sua esistenza (1).

965. Anche dall' assoluta perfezione od infinità della natura esistente da sè s' inferisce la sua unicità. Perciocchè, se, coll' ammettere più d' uno di siffatti

(1) Cont. Gent. l. c. n. 9. 11. 12. Summa l. c. Vedi pure sopra n. 170.

enti, si vuole presupporre tra loro una differenza di natura, dovrebbe ciò, che a ciascuno di loro è proprio, essere una perfezione, ovvero il manco di una perfezione. Ora egli è chiaro, che, nel primo caso, nessuno, nel secondo, non ciascuno di questi enti sarebbe assolutamente perfetto. Nessuno sarebbe, quando ciascuno contenesse una perfezione a lui propria; perchè allora anche ciascuno mancherebbe della perfezione propria agli altri: non ciascuno sarebbe, quando l'uno si differenziasse dall'altro per una privazione. Ma non potrebbero forse darsi più enti assolutamente perfetti di uguale natura, tanto che l'essere divino si moltiplicasse solamente di numero? Di sopra S. Tommaso dimostrò il contrario, prescindendo dalla quistione intorno al principio d'individuazione; ma quì muove appunto da questo. Solo quelle cose, che hanno a sustrato la materia, o qualche potenziale somigliante alla materia, possono, in siffatta loro natura, venire moltiplicate per numero: le sostanze immateriali sono l'una dalle altre, anche nella specie, differenti. Non si potendo pertanto dare più specie di nature assolutamente perfette, non si potranno neppur dare più individui assolutamente perfetti; mercecchè l'assolutamente perfetto, e quindi l'essere affatto indipendente non può, in alcun modo, venire pensato come materiale (1). È tuttavia da notarsi, che

(1) Si dicatur, quod illa differentia (qua plures Dii differrent) est eadem secundum speciem in utroque, sed differens numero; contra: Quidquid est eiusdem speciei non dividitur secundum numerum, nisi secundum divisionem materiae vel alicuius potentialitatis. Ergo et illa differentia est eadem secundum speciem differens numero. Oportebit ergo quod in Deo sit aliquid potentiale et sic ens diminutum

questa medesima verità, della unicità di Dio, è del pari facilmente dimostrata, quand' anche altri portasse diversa sentenza, intorno al principio d' individuazione. Secondo lo Scoto, ciò, che conferisce a ciascuna cosa la sua individuale determinazione, è una realità positiva, cui quella ottiene fuori della essenza comune alle cose della stessa specie. Adunque allora solamente si potrebbero dare più nature assolutamente perfette, quando ciascuna di esse fosse distinta dalle altre per una realità a lei propria: il che, come più innanzi fu mostrato, escluderebbe da tutte la perfezione assoluta. Chi, da ultimo, col Suarez e con altri, tenesse, che, a spiegare l' individualità, non vi è alcun uopo di uno speciale principio, ma che ciascuna cosa, per questo solo, che ha in sè un proprio essere, è individua; questi, per fermo, nella testè proposta via, non troverebbe alcuna nuova dimostrazione, per la unicità di Dio; ma dovrebbe tanto più riconoscere il valore delle precedenti, quanto che, in sua sentenza, l' unicità sarebbe data non pure colla esistenza, ma ancora per la esistenza, e quindi, in Dio per la essenza stessa.

Contro la dimostrazione di S. Tommaso si è obbiettato, che quella si appoggia tutta sopra la falsa dottrina di una reale distinzione tra la essenza e l' individualità (1). Ma noi abbiamo già mostrato, che S. Tommaso, e con lui quasi l' intera Scolastica, lungi dall' ammettere una siffatta distinzione, la combattè anzi vigorosamente. Parlando della unità di Dio, dice

et dependens ad aliud: quod est contra rationem primi entis. *In l.* 1. *Dist:* 2. *q.* 1. *a.* 1. *Cf. Cont. Gent. l. c. n.* 12.

(1) Oischinger l. c. pagg. 99.

egli certamente, che se un uomo determinato, Socrate esempligrazia, fosse uomo per quel medesimo, onde è quest' uomo, l' esservi più uomini non sarebbe possibile più di quello, che è l' esservi più Socrati (1). Ma di qui non segue, in alcun modo, che in Socrate quello, ond' è uomo, sia distinto da quello, ond' è questo uomo, come una cosa da un' altra. Di fatti con ciò si è solamente affermato, che noi in Socrate, prescindendo da ciò, che gli è proprio come individuo, consideriamo la natura umana, e così possiamo formarci il concetto universale di uomo, il quale concetto non è il medesimo con quello di Socrate; e però tra la natura e l' individualità vige una distinzione virtuale. Ed appunto perchè l'universale (l'uomo), siccome tale, non può esistere, non può neppure trovarsi negl' individui esistenti, siccome una cosa, colla quale se ne accoppi un' altra, cioè la proprietà individuale; ma piuttosto l' universale esiste come individuale, in quanto quello viene, negl' individui, ad attuarsi in una propria maniera. Ora questo, come fu mostrato, non può aver luogo in Dio; mercecchè quegli, che è lo stesso essere, è, in virtù della sua essenza, attuale, e però anche individuo. In lui pertanto ciò, ond' è Dio, è il medesimo, anche nel

(1) Manifestum est, quod illud, unde aliquid singulare est hoc aliquid, nullo modo est multis communicabile. Illud enim unde Sortes est homo, multis communicari potest, sed id, unde est hic homo, non potest communicari nisi uni tantum. Si ergo Sortes per id esset homo, per quod est hic homo, sicut non possunt esse plures Sortes, ita nec possent esse plures homines. Hoc autem convenit Deo: nam ipse Deus est sua natura, ut supra ostensum est (q. 3. a. 3.) Secundum igitur idem est Deus et hic Deus. Impossibile est igitur, esse plures deos. *Summa l. c.*

concetto, con ciò, ond' è questo Dio: val quanto dire il suo essere da sè. Egli è Dio, in quanto in lui l'essere è la essenza, ed è però appunto questo Dio, il quale non ha altri, che lo pareggi. E da questa dimostrazione emerge di nuovo ciò, che noi indicammo, come fondamento della dottrina intorno all' universale; che cioè le cose non possono essere pensate come universali, se non perchè non sono da sè, com' è Dio.

IV.

Dio è natura intelligente e da sè stessa beata.

966. Benchè non solo la esistenza, ma altresì la natura di Dio non possano da noi essere primamente conosciute, che mediante le sue opere; nondimeno, come di sopra notava il Suarez, supposta quella conoscenza *a posteriori,* se ne può ottenere ancora una *a priori,* in quanto da ciò, che già conosciamo di Dio dalle cose create, possiamo divenire ad ulteriori cognizioni intorno al suo essere ed al suo operare. Ora la verità, che tratteremo nel presente paragrafo, è una di quelle, che si dimostrano per entrambe le soprascritte maniere. Le opere di Dio sono così costituite, che presuppongono un autore potente non meno, che sapiente; ma quando pure questo divino attributo non ci si rivelasse dalla creazione, dovremmo tuttavia dedurlo dall' assolutezza dell' essere divino, la quale fin qui abbiamo considerata.

Il primo di questi argomenti già si contiene in ciò, che fu detto, intorno all' ordine ed al reggimento del mondo. Il conoscere Dio per questa via vale il medesimo, che conoscere, essere stato il mondo costituito, e venire governato da una natura operante

con somma sapienza e potenza uguale. Ma con questo si rannodano due altri argomenti, che troviamo presso S. Tommaso. Si dà, dice egli, in tutta la natura un operare, diretto a fini determinati. Ora le sostanze naturali o sono senza veruna cognizione, od almeno non hanno quella, che si richiede, per istabilire il fine a sè stesse; e però debbono da un altro venire determinate al loro operare con intendimento di fine. E perciocchè questo operare ha il suo fondamento nella medesima loro natura (n. 751.), quell' *altro* non potrà essere, che l' autore della loro natura. Che se Iddio prestituisce il fine della natura, dovrà egli medesimo operare con consapevolezza ed intendimento (1). Considerando poi le nature dotate d' intelletto, troveremo, che queste hanno bensì un cerchio, nel quale si muovono con libertà; ma, ciò nulla ostante, dipendono dall' Immutabile, pel quale tutto ciò, che si muove, viene mosso. Deve adunque questo primo motore, che governa eziandio le nature intelligenti, essere egli principalmente fornito d' intelligenza. Perciocchè, dovunque tra gli operanti vigoreggia un ordine, dovrà il non intelligente all' intelligente, e questo non a quello; ma ad un più alto intelligente essere subordinato (2).

(1) Omne quod tendit determinate in aliquem finem aut ipsum praestituit sibi finem, aut praestituitur sibi finis ab alio: alias non magis in hunc quam in illum finem tenderet. Naturalia autem tendunt in fines determinatos..... Quum ergo ipsa non praestituant sibi finem, quia rationem finis non cognoscunt, oportet quod eis praestituatur finis ab alio, qui sit naturae institutor. Hic autem est, qui praebet omnibus esse et est per se necesse esse, quem Deum dicimus. Non autem posset naturae finem praestituere nisi intelligeret. Deus igitur est intelligens. *Cont. Gent. l.* 1. *c.* 43. *n.* 6.

(2) In nullo ordine moventium invenitur, quod movens per in-

967. Un altro argomento, benchè assai noto, deve nondimeno essere qui da noi tanto meno preterito, quanto che da una parte per quella stessa via si vengono a conoscere le altre perfezioni divine, e dall' altra si deve schivare un equivoco, che suole occorrere nel concepirlo. L'argomento suona così: Dio non potrebbe essere la causa di tutte le cause, l' ente, pel quale tutto è, se ei non contenesse, certo in maniera a lui propria, tutte e singole le perfezioni, che si scontrano nell' Universo. E perciocchè, tra le perfezioni delle nature create, l' intelligenza è la nobilissima, dovrà questa altresì anzi tutte competere all' essere supremo (1). Ora questo argomento perderebbe ogni rilevanza ed ogni vigore, se altri, per tema di attribuire a Dio ciò, che è proprio delle creature, si lasciasse discorrere ad asserire, che Dio è detto natura intelligente, non perchè egli stesso intenda e voglia; ma perchè è autore di coloro, che intendono e vogliono: per somiglianza della pietra, la quale si dice *focaia*, perchè, percossa dall' acciaio, produce il fuoco. Per una siffatta spiegazione non pure si ridurrebbe il soprascritto argomento ad una tautologia, che non dice nulla; ma sarebbe, inoltre, stabilito un principio molto erroneo. Di fatti, ciò sarebbe un fare di Dio l' innominabile origine delle cose mondiali, in una maniera non mediocremente assurda; in quanto Dio non sa-

tellectum sit instrumentum eius, quod movet absque intellectu, sed magis e converso. Omnia autem moventia, quae sunt in mundo, comparantur ad primum movens, quod est Deus, sicut instrumenta ad agens principale. Quum igitur in mundo inveniantur multa moventia per intellectum, impossibile est, quod primum movens moveat absque intellectu. Necesse est igitur, Deum esse intelligentem. *Ibid. n.* 3.

(1) Cont. Gent. l. 1. c. 43. n. 5.

rebbe già innominabile, perchè le perfezioni, cui noi gli attribuiamo, sono da lui possedute in grado più alto di ciò, che possa esprimersi dalle nostre parole; ma perchè noi delle sue proprietà non potremmo affermare addirittura nulla. Una siffatta sentenza, da rifiutarsi già per sè stessa, condurrebbe molto facilmente a quell' altra, secondo la quale Dio, considerato in sè, ossia nell' essere suo antimondiale, sarebbe un indeterminato; talmente che non sarebbe ciò, che egli viene nominato da noi, se non in quanto le cose finite, alle quali quei nomi convengono nel proprio senso, si sarebbero esplicate da lui, e per conseguenza egli saria diventato tale in quelle (1).

Ora che noi, enunciando di Dio molte perfezioni, non miriamo a significarlo, quasi fosse egli unicamente cagione di quelle, è manifesto. Perciocchè noi lo riconosciamo ancora, come autore di tutte le mutazioni; e tuttavia non gli attribuiamo alcuna mutazione, anzi neghiamo espressamente, che ei si muti. Nel nominarlo pertanto natura intelligente, miriamo ad attribuirgli le perfezioni delle nature intelligenti, siccome sue proprietà; e quantunque noi riconosciamo, che egli

(1) Alii dixerunt, quod per hoc, quod Deo scientiam attribuitur vel aliquid huiusmodi, nihil in eo ponimus; sed significamus ipsum esse causam scientiae in rebus creatis, ut ex hoc dicatur Deus sciens quia scientiam creaturis infundit. Sed quamvis hoc possit esse aliqua ratio veritatis huius propositionis, qua dicitur: Deus est sciens, quia scientiam causat, non tamen potest esse tota ratio veritatis propter duo. Primo quia eadem ratione de Deo praedicari posset, quidquid in rebus: quod tamen non dicitur. Secundo quia ea, quae dicuntur de causis et causatis, non ex hoc causis inesse dicuntur propter causata, sed potius causatis insunt propter hoc, quod inveniuntur in causis, sicut ex hoc quod ignis est calidus, caliditatem influit aeri et non e converso: et Deus ex hoc, quod naturam scientificam habet scientiam nobis infundit et non e converso. *De verit. q.* 2. *a.* 1.

possiede queste perfezioni, dal produrle, che fa in altri, non giudichiamo per verun modo, che quelle, per effetto di ciò, si trovino in Dio, e siano di lui enunziati. Per noi egli non è sapiente, perchè ha creato un sapiente; ma piuttosto giudichiamo che, per potere creare un sapiente, dovette egli stesso essere sapiente: nel quale giudizio per fermo non c'illudiamo, essendo manifesto, che la causa deve contenere, in maniera rispondente alla sua natura, ogni perfezione, che si trova nel suo effetto. Di qui, quantunque dall'avere Dio creato gli esseri organici, noi non pensiamo in lui una qualche vegetazione, dobbiamo tuttavia in lui pensare la vita. Pertanto tutti quei nomi, che significano le perfezioni delle creature, in maniera assoluta, cioè non accoppiate alla proprietà, in cui sono nelle creature, vengono enunziati di Dio nella propria loro significazione; talmente che gli sia attribuito ciò, che quelli significano, nel loro pienissimo e verissimo senso. Al che non ripugna ciò, che testè fu rammentato; che cioè siffatti nomi sono adoperati per Dio e per le creature in maniera non univoca, ma analoga. Perciocchè dove fu parola di questa analogia, venne mostrato, che, appunto per questo, ciò, che da siffatti nomi è significato, si avviene a Dio per eccellenza, e quindi nel senso più vero, che possa essere (nn. 41. 59.). Come adunque Dio è, in senso antonomastico ed assoluto, noi siamo in senso subordinato, e quindi ancora relativo, in quanto in lui non si distingue la potenza ad essere dall'essere attuale, come avviene in noi, che possiamo essere e non essere (n. 546.); così il suo è il verissimo sapere, ed il nostro è una tenue analogia di quello; perocchè

il suo non si esplica da una potenza, ma fu sempre perfettamente attuale e puro sapere. E questo ci riconduce a quella dimostrazione, nella quale si muove dalla perfezione dell' essere divino.

968. Già Aristotele tentò di provare, dalla infinità di Dio, la sua spiritualità od immaterialità. Ciò, che egli aveva largamente esaminato, sul fine della Fisica, fu da lui compreso sotto molta brevità nella Metafisica. Il primo principio del moto, siccome quello, che opera eternamente, deve essere di possanza illimitata; ora possanza illimitata non può albergare in natura corporea; veduto, che, essendo ogni corpo di necessità finito, non potrà mai possedere una potenza infinita (1). Nel quale argomento la prima proposizione riposa di nuovo sopra la falsa opinione del darsi un moto eterno; ma eziandio la maniera, onde Aristotele vuole provare la seconda, che cioè nessuna possanza infinita può albergare in un corpo, derivandolo dalla natura del moto fisico, anche quella maniera, diciamo, soggiace a gravissime difficoltà (2). Ciò nulla ostante, in fondo a quella proposizione dimora il pensiero verissimo, che una forza infinita presuppone una natura infinita (3). Quando dunque con S. Tommaso l' infinità della possanza divina si dimostra, non dalla eternità del moto mondiale, ma piuttosto dalla

(1) Μέγεθος οὐδὲν ἐνδέχεται ἔχειν ταὐτὴν οὐσίαν, ἀλλὰ ἀμερὴς καὶ ἀδιαίρετός ἐστι· κινεῖ γὰρ τὸν ἄπειρον χρόνον. Οὐδὲν δ' ἔχει δύναμιν ἄπειρον πεπερασμένον. *Metaph. l. c.* 12. (11.) *c.* 7.

(2) S. Thom. Cont. Gent. l. 1. c. 20. Caiet. opusc. de Dei gloriosi infinitate. Suarez. Metaph. Disp. 30. sect. 4.

(3) Virtus infinita non potest esse in essentia finita: quia unumquodque agit per suam formam, quae vel est essentia eius vel pars essentiae. *Cont. Gent. l.* 1. *c.* 43. *n.* 9.

natura della suprema causa di ogni essere; allora si dovrà conchiudere, che questa possanza non può avere un soggetto finito, e che quindi Dio non può essere di natura corporea. Ora un corpo, dovendo sempre essere finito, non pure non potrà possedere, come sua proprietà, una forza infinita, ma nè tampoco potrà essere soggetto di una natura spirituale, che nella possanza sia infinita; stantechè la possanza infinita presuppone un essere illimitato: una natura poi, che nell' essere è illimitata, non può divenire forma od anima di alcun corpo. Quantunque cioè l'anima possa avere un essere superiore al corporeo, tuttavia la sua unione col corpo presuppone, che essa abbia uopo di quello, per esistere ed operare nella maniera a lei connaturale. Ora un tale bisogno non si può certamente concepire in una natura spirituale, in cui la possanza di operare e l' essere medesimo sono senza limiti. Iddio dunque non solo non è corpo, ma è altresì senza corpo (1).

969. L' infinità dell' essere divino fu di sopra dedotta, non dalla illimitatezza di sua possanza, ma piuttosto da quella pura attualità, la mercè di cui Dio è lo stesso essere. Da questa medesima perfezione poi si può altresì immediatamente inferire la sua pura spiritualità; e senza dubbio Aristotele, che in breve produce questo argomento, avrebbe fatto meglio a tenersi saldo a quello. E di fatti, presso S. Tommaso, quell' argomento stesso ottiene luogo principe, per dimostrare sì la immaterialità, e sì la scienza di Dio.

Che Dio non possa essere corpo si palesa, senza ombra di dubbio, dalla sua libertà da ogni potenzia-

(1) Suarez. De Deo l. 1. c. 5. n. 4.

lità; mercecchè, il corpo essendo esteso e composto di parti integranti, è mobile, divisibile, e quindi sommesso a svariate mutazioni (1). Secondo la comune e certo unicamente ragionevole sentenza, è posto nella natura di ogni sostanza, composta di materia e di forma, l'essere esteso e divisibile, e quindi corpo (n. 683.). A tenore di ciò, sarebbe, per la memorata ragione, anche di già conchiuso, che Dio è una natura affatto immateriale. Perchè nondimeno alcuni dotti opinarono, che eziandio lo spirito contenesse una certa materia, come suo sustrato, però solevano gli Scolastici anche più peculiarmente dimostrare, che, comunque andasse la cosa a rispetto dello spirito creato, in Dio, certissimamente non si dovesse ammettere veruna materia. S'immagini come si voglia codesta materia spirituale, per distinguerla dalla corporea, essa si dovrà riferire alla forma come una potenza reale, che, per questa, ottiene la sua attualità. Ora una natura, che è necessariamente da sè, non può inchiudere una somigliante potenza (2). Di fatti, nel concetto dell'essere da sè è posto, che una siffatta natura, nell'intero suo proprio essere, sia attualità; e pure se constasse di materia e di forma, non solo quella, per essere attuata, dipenderebbe da questa; ma eziandio la forma presupporrebbe la materia, come suo naturale, e, per questo almeno, necessario sustrato; tanto che la natura stessa, come qualsivoglia

(1) Summa p. 1. q. 3. a. 1. Cont. Gent. l. 1. c. 20. n. 1. 2. 3.

(2) Materia est id, quod est in potentia. Ostensum est autem, quod Deus est purus actus, non habens aliquid de potentialitate. Unde impossibile est quod Deus sit compositus ex materia et forma. *S. Thom. Summa p.* 1. *q.* 3. *a.* 2. *Cf. Cont. Gent. l.* 1. *c.* 16. *Greg. a Val. Disp.* 1. *q.* 3. *p.* 2.

altro tutto, non potrebbe esistere, che per le sue parti (684.). Che se nessuna di queste parti basta ad esistere, molto meno l' una potrà essere causa produttiva dell' altra; ma entrambe ne richiederanno una più alta, la quale sia ragione del loro essere e del loro congiungimento. Ed appunto per questo una siffatta natura non inchiude veruna necessità di essere: essa perdura per la possanza, alla quale deve la sua origine.

E così vuol essere inteso S. Tommaso, quando dice, che ogni cosa composta esige una cagione, che ne riunisca le parti, e quindi può di nuovo essere risoluta (1). Con ciò viene solamente spiegata la dipendenza nell' essere di una somigliante natura non semplice; e per nessun modo viene asserito, che le parti del composto debbano essere state innanzi a quello, per venire congiunte insieme da un chicchessia: e molto meno, che esse parti possano essere separate e così sussistere. E di quì si riviene altresì a quell'argomento, onde fu conchiuso, che una natura, la quale ottiene la sua perfezione ed attualità per una forma, che non è l' intera sua essenza, ma è solamente una parte di questa, una tale natura, diciamo, non è quello che è, in virtù della sua essenza, ma lo ha per *partecipazione* (2). Perciocchè questo, nel linguaggio della Scolastica, non importa altro, se non che una siffatta

(1) Cont. Gent. l. 1. c. 18.

(2) Omne compositum ex materia et forma est perfectum et bonum per suam formam: unde oportet quod sit bonum per participationem, secundum quod materia participat formam. Primum autem bonum et optimum, quod Deus est, non est bonum per participationem. Unde impossibile est, quod Deus sit compositus ex materia et forma. *Summa l. c.*

natura non è da sè, ma è e sussiste, in quanto la forma è nella materia; val quanto dire, perchè nè la materia produce la forma, nè questa quella; una tale natura, per essere, ha uopo di avere la sua causa fuori di sè.

970. Dalla immaterialità S. Tommaso conchiude, secondo il principio già da noi considerato, che Dio deve avere una perfettissima scienza (1). Dalle precedenti disquisizioni, sopra il proprio essere ed operare delle sostanze naturali, dello spirito e di Dio, deve essere stato abbastanza chiarito ciò, che noi, a spiegare quel principio, ne dicemmo, fino dalle prime pagine (nn. 27. e segg.) di questi Trattati; tanto che ora di poche parole avremo uopo, per recarne in luce la verità profonda. Una natura (così suona quel principio) è conoscitiva a proporzione, che sovrasta alla imperfezione propria delle cose materiali. Ora in che mai consiste codesta imperfezione? La materia è indeterminata, inattuata, inattiva; e quindi i corpi, benchè per la forma abbiano determinatezza, attualità ed attività, sono tuttavia sempre mutabili, e, nel loro essere ed operare, limitati e legati. Nondimeno le perfettissime tra le sostanze naturali, in cui ha luogo una qualche conoscenza, hanno altresì, per l'unità organica, una più alta determinazione, un essere più unico, e non pure una più svariata, ma eziandio una molto più nobile attività; nè altrimenti, che così ci è dato concepire la loro facoltà di apprendere. Perciocchè questa consiste nel potere la natura, che apprende, per attività immanente, accogliere in sè, in

(1) Summa p. 1. q. 14. a. 1. In l. 1. Dist. 35. q. 1. a. 1. Quaest. disp. de verit. q. 2. a 2. Cont. Gent. l. 1. c. 44. n. 4.

maniera ideale, l'oggetto, secondo la sua apparenza. Ora l'apprensione, circoscritta alle apparenze, mantiene il carattere del materiale; laddove la conoscenza intellettiva, che abbraccia l'essenza universale e le leggi universali dell'essere, trascende il giro del materiale. Ed appunto codesto trascendimento della materialità ci si rivela altresì nella natura del principio intellettuale. La sostanza spirituale ha una determinazione ed una semplicità, che sottrae il suo essere essenziale ad ogni mutamento, rendendola quindi indistruttibile, e come nel suo essere, così nel suo operare libero dalla materia. Che se noi, in questa libertà, troviamo la ragione, per la quale lo spirito conosce nelle cose, non solo le apparenze, ma la essenza, nè solo il particolare, ma l'universale; ci si rivela altresì la ricchezza, anzi una certa illimitatezza del suo essere per l'ampiezza di ciò, che può essere oggetto della sua conoscenza, ed un rispondente vigore attivo, per la vivacità e svariatezza, a cui va accoppiata una somma regolarità, e per quella freschezza, che non invecchia giammai. Se pertanto Iddio ha una determinazione, che lo fa pura attualità, ed innalza tutto il suo essere sopra qualsiasi ombra di mutamento, e se egli con una pienezza dell'essere, che è infinità, congiunge un'attività, che è così libera, così schietta, così smisurata, com'è la sua esistenza; dovrà altresì il suo conoscere sovrastare a qualunque altro, come quelle perfezioni, che ne sono il fondamento, sovrastano alle prerogative dello spirito creato. Ma appunto queste perfezioni: la semplicità cioè congiunta ad una pienezza inestimabile, e l'attività eternamente imperturbata, fanno altresì di Dio l'assolutamente conosci-

bile. In quanto dunque in lui il supremo intelligibile è tutt' uno colla suprema intelligenza, deve, per la conoscenza di se medesimo, fruire l' altissima vita intellettiva, o piuttosto essere questa medesima vita (n. 556).

Alla cognizione della stessa verità ne conduce S. Tommaso anche per un' altra via. La prima natura, la quale è la ragione di tutte le altre, dev'essere l' altissima e la nobilissima di tutte; mercecchè il perfetto non può avere la sua ragione nell' imperfetto, ma piuttosto questo deve averla in quello. Ora che sopra il mondo corporeo si dia qualche cosa di più alto, codesto ci è evidente dal fatto della conoscenza intellettiva. Noi, per questa, siamo in possesso di verità intellettive, le quali ci sono, non che altrettanto, molto più certe delle sensibili; in quanto solamente per l' intelligibile, chè è immutabile e quindi eterno, ci si rende certo ciò, che giudichiamo del sensibile, il quale è in sè istabile e temporaneo (n. 263.). Quantunque poi a ciascuna verità intelligibile, per noi conosciuta, non risponda nella realità una natura immateriale; si deve tuttavia dare nella realità un intelligibile, il quale sia la ragione di siffatte verità, e della certezza, che noi abbiamo di quelle (nn. 473 e segg.). Vi è dunque un ordine di cose, il quale risponde alla conoscenza intellettiva, come ve ne ha un altro, nel quale la conoscenza sensitiva ha il suo proprio oggetto. Che se è così, si darà qualche cosa superiore al corporeo, chè è sensibile; e Dio non sarebbe la natura prima e perfettissima, quando fosse corpo (1). Ora Dio non pure non può essere natura

(1) Cognitio intellectiva certior est, quam sensitiva. Invenitur autem aliquod obiectum sensus in rerum natura. Ergo et intellectus.

corporea, ma deve altresì essere l'assolutamente supremo intelligibile. Come la prima di tutte le nature ed altissima loro cagione, egli è la ragione del mondo intellettivo non meno, che del sensitivo. Ma Dio non è già questa ragione, in quanto sia il contenuto del vero, cui noi conosciamo delle cose, e neppure è come il supremo, cioè come l'universalissimo tra queste: ma è come quell'attuale, da cui dipende sì la verità del conosciuto, e sì l'esistenza del conoscente intellettivo, cioè dello spirito. Egli è l'idea sussistente, l'ideale nella realità sussistente di ogni essere, e, come tale, è l'ultimo fondamento della possibilità e della verità di ciò, che pensiamo. Che se per questo ogni moto ed attività delle nature intelligenti procede da lui, sarà impossibile, che egli stesso di quell'attività medesima sia destituto. E per fermo, avendo ogni attuale un'attività a lui proporzionata, quale attività potremmo noi in un siffatto attuale ammettere, se ciò non è l'intellettiva?

971. Per questo pensiero veniamo ricondotti ad Aristotele. Perciocchè se questi, nel provare, che Dio è sostanza spirituale, non fu felice, non potremo tuttavia negare il nostro riconoscimento a ciò, che insegnò sopra la vita e la beatitudine di Dio. E tanto più giudichiamo opportuno entrare in questo soggetto, quanto a'dì nostri si reca sempre di nuovo in dubbio, se la filosofia dei pagani, e nominatamente la so-

Sed (Nam?) secundum ordinem obiectorum est ordo potentiarum sicut et distinctio. Ergo super omnia sensibilia est aliquid intelligibile in rerum natura existens. Omne autem corpus in rebus existens est sensibile. Igitur super omnia corpora est aliquid accipere nobilius. Si igitur Deus est corpus, non erit primum et maximum ens. *Cont. Gent. l. c. n.* 5.

cratica, siccome la migliore, sia penetrata fino alla conoscenza di un Dio conscio di sè e personale. Pertanto il processo discorsivo di Aristotele è il seguente.

Nel grande Universo, ogni moto di tutte le vicende del sorgere e del finire, che sèguita al corso delle stelle, ha la sua ragione nel moto circolare della suprema sfera celeste. Questa sfera, la quale, a preferenza delle altre, è nominata il cielo, riceve il suo moto, come tutte le altre, da una natura spirituale; e sembra, che Aristotele, al pari di Platone, pensasse quella sfera stessa come animata da un tale spirito. Egli di rincontro a Dio, primo motore, ora nomina *il cielo,* ora l' *angelo, che lo muove,* il *primo mosso:* se non forse sempre intende di parlare del cielo e dell' angelo, come di una sola natura. Noi poi già vedemmo, che Aristotele per moto intende qualsivoglia trapasso dalla potenza all' atto. Quella sostanza celeste pertanto viene mossa, perchè la sua virtù spirituale viene posta in atto da Dio, suo altissimo oggetto; stantechè il primo motore muove siccome vero e bene; essa poi muove, perchè, piena di questa conoscenza e di questo amore, effonde nella universalità delle cose quello, ond' esso è pieno (1).

Ora (così si continua Aristotele) questa natura celeste vive una vita beata; perciocchè il benessere consiste generalmente nella operazione proporzionata alla virtù vitale: e di quì la veglia (2), la sensazione, la conoscenza ci riescono gradevoli. Ma, tra le virtù

(1) Κινεῖ (il primo motore) δὲ ὡς ἐρώμενον· κινούμενον (il primo mosso) δὲ τἄλλα κινεῖ. *Metaph. t.* 12. (11.) *c.* 7.

(2) La quiete anche delle facoltà spirituali è spesso da Aristotele paragonata al sonno.

vitali, le intellettive sono le ottime, siccome quelle, che hanno un oggetto altissimo, l'assolutamente perfetto e l' eterno, e sono costituite per guisa, che, a differenza di ciò, che avviene al senso, il quale dalle veementi impressioni si ottunde e guasta, esse se ne vantaggiano. Laddove pertanto quella proporzionata operazione, dalla quale germina il diletto, consiste, pel senso, in una sensazione circoscritta nell'oggetto e nella misura, per lo spirito consiste nel massimo possibile conoscimento ed amore di quella natura, la quale, in una immutabile semplicità, acchiude tutto il vero, il bene ed il bello. Il perchè il gaudio spirituale trascende qualsivoglia sensibile godimento. Quello spirito adunque, che muove il cielo, dev' essere beato, siccome quegli, a cui è dato contemplare quella natura altissima, e fruire senza interruzione quella felicità, della quale noi, nella nostra vita terrena, solo in alcuni fugaci istanti, abbiamo un qualche saggio (1).

Ora se questo spirito è felice, tanto più dovrà essere quegli, pel cui possesso intellettuale gli è la felicità impartita. Certo non qualsivoglia conosciuto, ma sì questo supremo intelligibile dev' essere una sostanza superiore a tutti gli spiriti, i quali vengono compiuti e felicitati per la conoscenza di quella, che è la ragione ultima di ogni vero e di ogni bene. Che

(1) Διαγωγὴ δ' ἐστὶν, οἵα τε ἡ ἀρίστη μικρὸν χρόνον ἡμῖν. Οὕτω γὰρ ἀεὶ ἐκεῖνό ἐστιν. Ἡμῖν μὲν γὰρ ἀδύνατον· ἐπεὶ καὶ ἡδονὴ ἡ ἐνέργεια τούτου· καὶ διὰ τοῦτο ἐγρήγορσις, αἴσθησις, νόησις ἥδιστον. Ἐλπίδες δὲ καὶ μνῆμαι διὰ ταῦτα. Ἡ δὲ νόησις ἡ καθ' αὑτὴν τοῦ καθ' αὑτὸ ἄριστον. καὶ ἡ μάλιστα τοῦ μάλιστα. *Metaph. l.* 12. (11.) *c.* 7.

se è così, in lei, più che in tutte le altre nature, deve trovarsi l' ottimo ed il bellissimo; vale a dire la contemplazione del vero. Ed è Dio l' immobile, cioè il puramente attivo da sè, appunto per questo, che ciò, dalla cui intuizione egli è in perfettissima attività beato, non è punto distinto da lui. Il perchè, senza dubbio, dobbiamo in Dio pensare altresì la perfettissima vita; mercecchè l' attività intellettiva essendo vita, egli è non pure attivo, ma atto (ἐνέργεια). Con ragione adunque diciamo, che Dio è il vivente, eterno e perfettissimo (1).

972. Quello, che già si contiene nel fin quì ragionato, viene tosto da Aristotele, con maggiore precisione, esposto; che cioè in Dio il conoscere non è attività di una potenza, ma è attività pura, e quindi è sussistente; talmente che, immedesimandosi colla natura, quel conoscere è Iddio medesimo. E poichè quì si scontra l' espressione, essere Dio la *conoscenza della conoscenza*, si è voluto in questa cercare una pruova, che Aristotele non avesse concepita la Divinità come una natura personale, pareggiando quella espressione stessa al pronunziato dei nuovi Panteisti: Dio essere il *concetto del concetto*. Nondimeno, per più di un capo, corre tra l' una e l' altro differenza grandissima. Di fatti, qual senso ha quella espressione nel conserto della dottrina aristotelica? Essendo Dio da sè, noi non possiamo in lui distinguere la potenza ad es-

(1) Εἰ οὖν οὕτως εὖ ἔχει ὡς ἡμεῖς ποτέ, ὁ θεὸς ἀεὶ, θαυμαστόν· εἰ δὲ μᾶλλον, ἔτι θαυμασιώτερον. Ἔχει δὲ ὧδε καὶ ζωὴ δέ γε ὑπάρχει. Ἡ γὰρ νοῦ ἐνέργεια ζωή· ἐκεῖνος δὲ ἡ ἐνέργεια. Ἐνέργεια δὲ ἡ καθ' αὑτήν, ἐκείνου ζωὴ ἀρίστη καὶ ἀΐδιος. Φαμὲν δὲ τὸν θεὸν εἶναι ζῶον ἀΐδιον, ἄριστον. *Ibid.*

sere dall' essere attuale. Il suo essere è attualità (1). Per la ragione medesima, non può darsi in lui alcun fenomeno distinto dall'essere, nè tampoco alcuna perfezione accidentale. Ciò, che egli è e può essere, è immediatamente per la sua essenza. Ora, in ogni vivente, la vita, considerata come fondamento vitale, non essendo altro, che l'essere stesso, in Dio, nel quale l'essenza e l' essere s' immedesimano, dovrà la vita altresì e l' attività vitale essere lo stesso: come il suo essere è pura attualità, così la sua vita è pura attività. Ora ogni attività vitale dello spirito consiste nell' intendere e nel volere; e però le facoltà vitali dello spirito sono la volontà e l' intelletto. Se dunque in Dio non possiamo distinguere l'intelletto, come facoltà conoscitiva, dal conoscere attuale, essendo egli di sua natura attualità; dovrà altresì questa sua natura essere concepita, come il conoscere sussistente (2). Di quì la consapevolezza ancora, onde Dio conósce se stesso, dev' essere un conoscere del conoscere.

Appena vi sarà mestieri di notare, che, in questa dottrina, Dio non ci è rappresentato come un semplice essere ideale, ovvero come la perfettissima attività dello spirito umano. Al contrario, dal conce-

(1) Δεῖ ἄρα εἶναι ἀρχὴν τοιαύτην, ἧς ἡ οὐσία ἐνέργεια. *Metaph. l.* 12. (11.) *c.* 6.

(2) Da S. Tommaso è Aristotele dichiarato così: Actus intellectus, i. e. intelligere vita quaedam est, et est perfectissimum, quod est in vita.... Sed illud primum, scilicet Deus est ipse actus: intellectus enim eius est ipsum suum intelligere; alioquin compararetur ad illum sicut potentia ad actum. Ostensum autem est supra, quod substantia eius est actus. Unde relinquitur, quod ipsa Dei substantia sit vita et actus eius, sit vita ipsius optima et sempiterna, quae est secundum se subsistens. *In Metaph. l.* 12. *lect.* 8. *Cf. Summa p.* 1. *q.* 14. *a. et* 4.

pirsi la sua natura come schietto conoscere, si viene ad affermare, che egli com' è l' essere sussistente in sè, così è ancora il conoscere in sè sussistente. Di fatti, appunto perchè la essenza divina non è sostanza nel senso di *sostenere* gli accidenti, sarà tanto più sostanza, quanto sostanza, che è l'essere, vale il medesimo, che sussistere da sè, indipendentemente da ogni altro. Ed anzi da questa perfetta indipendenza si deduce, che Dio, conoscendo puramente per sè stesso, deve essere conoscenza di sua natura.

Ma soprattutto la differenza tra questa νοήσεως νόησις, ed il *concetto del concetto* dei nostri Panteisti, si rende manifestissima dall' essere quella un' attualità non acquistata a poco a poco, ma eternamente compiuta in sè medesima. Il concetto del concetto è il risultamento di quel processo, nel quale il puro (l' inesplicato) pensiero, poichè fu scaduto da sè, ottiene da prima nel mondo corporeo l' essere in sè, quindi s' innalza, per tutti i gradi della vita naturale, fino all' essere in sè e per sè nello spirito, e da ultimo, nell' altissima coscienza propria, trova sè, il concetto cioè, come unità del tutto. Ma Aristotele determina la natura della divina νόησις, precisamente pel contrapposto al nostro pensare per concetti. Questo, per riuscire ad una conoscenza, che lo appaghi, deve nel moltiplice considerare or questo or quello, fin che non gli venga fatto di afferrare un qualche tutto (una unità nel moltiplice); esso pertanto non viene al suo compimento, che a poco a poco. E converso, la conoscenza divina, perchè semplice, è maisempre compiuta; e quindi per tutta l' eternità è in possesso dell' altissimo suo oggetto: di quell' im-

mutabile, ma pur vivo ed operosissimo essere, che è essa stessa (1). Così dunque, presso Aristotele, il costituirsi del mondo non è la condizione della conoscenza, che Dio ha di sè; ma, al contrario, la conoscenza divina, in sè compitissima, è presupposta al costituirsi del mondo. E benchè ciò sia inchiuso nei luoghi testè citati; pure lo aveva già innanzi con maggiore precisione pronunziato. Poscia che fu venuto alla conchiusione, che Dio è vita intellettuale, e che questa vita è la perfettissima ed eterna però appunto, che non si esplica da una potenza, ma è pura attività in sè stessa (n. 971.), ricorda di nuovo quella sua dottrina, che l'attuale ed il perfetto è la condizione del possibile e dell'imperfetto (dell'inesplicato), e biasima i Pitagorici, i quali negavano, che l'ottimo ed il bellissimo fosse il primo. Se essi avessero considerato, che le piante e gli animali si svolgono dal seme, avrebbero dovuto intendere, che il seme è prodotto da una natura di già compiuta (2). Ed è notevole, che quì Aristotele si pronunzia contro la opinione, secondo la quale si potrebbero dalla materia svolgere nuove specie di più perfette sostanze naturali; ma è più notevole ancora, che ciò dica, per giu-

(1) Ἔτι δὴ λείπεται ἀπορία, εἰ σύνθετον τὸ νοούμενον. Μεταβάλλοι γὰρ ἂν ἐν τοῖς μέρεσι τοῦ ὅλου· ἢ ἀδιαίρετον πᾶν τὸ μὴ ἔχον ὕλην, ὥσπερ ὁ ἀνθρώπινος νοῦς· ἢ ὅγε τῶν συνθέτων ἔχει ἔν τινι χρόνῳ. Οὐ γὰρ ἀεὶ τὸ εὖ ἐν τῳδὶ ἢ ἐν τῳδί, ἀλλ' ἐν ὅλῳ τινὶ τὸ ἄριστον, ὂν ἄλλο τι. Οὕτως δ' ἔχει αὐτὴ αὐτῆς ἡ νόησις τὸν ἅπαντα αἰῶνα. *Ibid. c.* 9.

(2) Ὅσοι δὲ υπολαμβάνουσιν, ὥσπερ οἱ Πυθαγόρειοι καὶ Σπεύσιππος τὸ ἄριστον καὶ κάλλιστον μὴ ἐν ἀρχῇ εἶναι, διὰ τὸ καὶ τῶν φυτῶν καὶ τῶν ζώων τὰς ἀρχὰς αἴτια μὲν εἶναι, τὸ δὲ καλὸν καὶ τὸ τελεῖον ἐν τοῖς ἐκ τούτων, οὐκ ὀρθῶς οἴονται. Τὸ γὰρ σπέρμα ἐξ ἑτέρων ἐστὶ προτέρων τελείων. *Ibid. c.* 7.

stificarsi dell' avere dichiarato, l' assoluto principio di tutto essere una intelligenza eternamente compiuta nella sua vita, per un' attività perfettissima. Perciocchè con ciò la sua dottrina è contrapposta all' errore panteistico, secondo il quale Dio, come inizio originario, è inviluppato, e, pel costituirsi del mondo, deviene alla coscienza.

973. Pure si è voluto trovare in Aristotele un errore, il quale potrebbe riguardarsi come esagerazione della verità sovrascritta. Egli avrebbe cioè attribuita a Dio una scienza, non pure indipendente dal mondo, ma ancora circoscritta a sè medesimo, negando, che Dio conosca punto altro, fuori della sua propria vita: con che avrebbe altresì negato, come si è asserito, ogni provvidenza. Ma chi ricorda ciò, che già vedemmo insegnarsi da Aristotele, intorno all' indirizzo e governo del mondo per la natura prima immutabile, dovrà giudicare veramente strana siffatta accusa. Ciò nulla ostante, pare, che quella abbia un qualche fondamento in ciò, che egli dice della scienza di Dio colà appunto, dove la nomina *conoscenza della conoscenza*. Quantunque il conoscere sia la nobilissima attività vitale, tuttavia la sua maggiore o minore eccellenza dipende dall' oggetto. Il conoscere, dice Aristotele, si trova anche in chi conosce il pessimo: il che certo non è desiderabile; al contrario vi ha di cose, le quali meglio è non vedere, che vedere. Perciocchè dunque la conoscenza divina è, senza dubbio, la perfettissima, non ne potrà essere oggetto nulla, che sia da meno di Dio. Di quì Dio, affine che la sua conoscenza non diventi imperfetta, non potrà, così pare, nulla conoscere fuori di sè.

Ma S. Tommaso osserva, essere impossibile, che questa sia stata la opinione di Aristotele. Certo egli parla sempre di Dio, come della Sostanza prima, per la quale è tutto quello, che è; e più innanzi ancora lo aveva chiamato il Principio, da cui cielo e terra dipendono. Dio pertanto non conoscerebbe perfettamente sè stesso, quando non si conoscesse come tale principio, e però quando non conoscesse ancora tutto ciò, che dipende da lui. E ad un intelletto, qual fu quello di Aristotele, come potea mai sfuggire, che non qualsiasi tenuità o malizia dell' oggetto scema la perfezione al conoscimento, che se ne ha? In doppia maniera dunque si può dire, che l' eccellenza della cognizione sia da misurarsi dal suo soggetto. In primo luogo, in quanto per oggetto s' intende il proprio della facoltà, il quale solo è immediatamente conosciuto, e, mediante il quale, si conosce il resto. Ogni intelletto è superiore al senso per questo, che conosce l' intelligibile; ma dell' intelletto umano è oggetto proprio l' intelligibile nel sensibile; e però sta infinitamente al di sotto del conoscere divino, il quale ha per immediato oggetto sè stesso, supremo intelligibile. In secondo luogo, si può intendere per oggetto quello, sopra di cui nulla di meglio viene conosciuto. Quando, per esempio, molte contezze naturali non offrono nelle cose, che l' azione meccanica di forze materiali, una tale conoscenza, anche per ciò, che avesse di vero, sarebbe sempre di piccola levatura; e quando altri conoscesse solo lo stomachevole di una intemperanza o l' atrocità di un omicidio, senza quinci sollevarsi a più alti pensieri, avrebbe una congnizione, cui certamente sarebbe meglio non avere per nulla.

Ora così è da intendersi Aristotele. La conoscenza di Dio è la perfettissima, perchè egli conosce immediatamente la sua natura, che è lo stesso lume intelligibile, ed in questo lume conosce tutto; nulla quindi in maniera limitata. Nel qual senso si legge pure in S. Agostino (1), che Dio nulla contempla fuori di se medesimo: anche il menomo, ch' ei conosca, lo conosce nella sua essenza; e quindi in lui qualsivoglia conoscenza è, al tempo stesso, conoscenza di se medesimo.

Ma perciocchè la questione non versa tanto sull' avere Aristotele insegnato questo o quell' errore, quanto sul se ed in qual misura i principii della sua specolazione possano condurre ad errori, noi non vogliamo, a sua giustificazione, produrre particolari pronunziati sopra la scienza divina: come quando ripetutamente loda Anassagora, fra gli altri antichi Greci, per avere fatto del Νοῦς il principio d' ogni divenire delle cose, e, per contrario, rigetta, come affatto assurda, l' affermazione di Empedocle, che Dio non conosce i principii delle cose naturali (2). Piuttosto rammenteremo quell' operare, che la natura fa, con fini determinati, il quale Aristotele non pago ad averlo diffusamente ragionato, lo intreccia a tutta la sua specolazione. Di fatti, che altro per questa finalità si viene a dimostrare, se non che una sapienza, che tutto abbraccia, ha indirizzate le nature delle cose ed ordinato l' Universo? Se quindi più sopra udimmo dirsi da Aristotele, ciò che egli molto spesso ripete, che la natura nulla opera senza un fine, si legge si-

(1) Quaest. 83. q. 46.
(2) Metaph. l. 3. (al. 2.) c. 4.

milmente presso di lui: « Dio e la natura non mai operano senza un intendimento (1). » E come fa del primo indirizzo, così attribuisce ancora il reggimento del mondo a colui, che è il supremo suo bene non meno, che la sua cagione, determinando l'attinenza, che egli ha all'Universo, come quella, che un Principe ha verso il suo popolo, un duce verso l'esercito, un padre di famiglia verso la sua casa. Ora con questo concetto del mondo si potrà mai accordare quello di un Dio, che, beato della contemplazione di sè, non abbia, non che provvidenza, nè tampoco contezza delle nature, che sono fuori di lui?

974. Ma il testè ragionato ci conduce ad un altro capo di accusa mossa ad Aristotele. Sia pure, che egli abbia rettamente insegnato, intorno alla conoscenza divina; da ciò non segue, secondo gli avversarii, che abbia concepito Dio, come una natura personale. Perciocchè si richiede dalla personalità, non solo un conoscere intellettivo, ma ancora un proporzionato volere; tanto che la personalità stessa si rivela in questo più che in quello; e la coscienza di sè è considerata, come prerogativa delle nature personali, appunto perchè è il fondamento di quel *volere libero,* pel quale esse hanno in loro balìa il fare ed il non fare, e reciprocamente si contrappongono in maniera sussistente. Ora Aristotele ha quasi del tutto preterita la volontà di Dio, e ne ha anzi dinegata la libertà.

Pure anche quì si potrebbe dire alcuna cosa a giustificazione di Aristotele. Poichè egli, nel settimo Capo, fu venuto alla conchiusione, che Dio, come il primo autore di tutti i mutamenti, è l'assoluto vero,

(1) De coelo l. 1. c. 4. t. 32.

e l'assoluto bene, dimostra, come vedemmo, prima, che Dio deve essere una natura beata per la perfettissima vita, e passa tosto ad una più accurata ricerca del conoscere divino. Ora egli, nell' ultimo Capo, propone similmente la questione, in qual maniera Dio sia il sommo bene del mondo; e perciocchè appunto qui ei reca in mezzo quei pronunziati, secondo i quali Dio non pure è l' oggetto finale dell' appetito, ma è altresì il dominatore dell' Universo; si potrebbe dire, che con ciò la possanza volitiva di Dio, non che riconosciuta, fu ancora con vigore proclamata. E certo, non si può negare, che in codesto concepimento, Iddio è contrapposto, siccome natura personale al mondo, ed è pronuziata la credenza in una provvidenza reggitrice del tutto. Perciocchè non si vorrà pensare, che Aristotele, solo in senso figurato, parli di questo dominio; veduto soprattutto, che anche per altre occasioni, e precisamente colà, dove tratta dell' ordine morale, significa il convincimento; che Iddio, non pure con giustizia, ma ancora con bontà operi nel nostro mezzo. Di fatti, quantunque, parlando della felicità e della infelicità dell' uomo, accanto al governo di Dio, erroneamente conceda molto al caso, od almeno non dichiara, come anche il casuale serva ad una più alta provvidenza; tuttavia asserisce con grande precisione, che Dio, come giudice giusto, guiderdona i buoni e punisce i malvagi (1). E perciocchè egli (così dice altrove (2)) non è senza cura degli uomini, deve prendere diletto della loro saviezza e della loro virtù.

(1) Τὸν θεὸν ἀξιοῦμεν κύριον ὄντα τῶν τοιούτων τοῖς ἀξίοις ἀπονέμειν καὶ τἀγαθὰ καὶ τὰ κακά .... *Magn. Moral. l.* 2. *c.* 8.

(2) Ethic. Nicom. l. 10. c. 8.

Tuttavia rimane sempre vero, che Aristotele, nei ricordati libri della Metafisica, mentre propone e ragiona con diligenza definizioni molto precise, intorno alla scienza di Dio, non entra in alcuna somigliante disquisizione a riguardo della sua volontà; e pure un siffatto esame sarebbe caduto assai bene a proposito in quel luogo. Ora, mentre qui, parlando del reggimento del mondo, sembra bensì riconoscere una provvidenza, ma tace della libertà del volere divino; altrove, parlando della origine e della conservazione del mondo, ne afferma la necessità (1). Ciò si rannoda colla sua dottrina intorno alla eternità del mondo. Certo egli vuole, come più innanzi vedremo, dimostrarla eziandio dal ripugnare, che farebbe alla natura del tempo l'avere un inizio od un fine; ma dalla natura altresì di Dio, come di motore primo, inferisce, che quello non potè essere mai senza muovere. Perciocchè, quando Dio, non movendo innanzi, avesse cominciato a muovere, avrebbe con ciò stesso in lui medesimo avuto luogo un moto, cioè una mutazione. Ora tutto ciò, che viene mosso, viene mosso da un altro, od almeno non puramente da sè. Come dunque, per concepire l'origine del moto, si deve ammettere un affatto immobile, come motore primo; così ancora si deve pensare il motore immobile, come movente abeterno. Quando dunque Aristotele asserisce nella Metafisica, che Dio è necessariamente attivo, intende ciò, non della semplice attività interna del conoscere e volere sè stesso, ma ancora di quell'attività al di fuori, per la quale il mondo sussiste (2).

(1) Phys. l. 8. c. 1. et 6. Cf. De coelo l. 2. c. 6.
(2) Metaph. l. 12. (11.) c. 7.

975. A questa dottrina aristotelica fu data da Averroe una spiegazione, la quale ci rammenta molto bene il concetto, che il Günther si fece della libertà divina. In Dio (disse quegli) non ha luogo quella necessità delle cose naturali, la quale le determina ad un operare uniforme; ma neppure la libertà dell'arbitrio dello spirito finito, la quale involge sempre indeterminatezza e mutabilità; ma piuttosto è in lui una inconcepibile maniera di operare, superiore ad amendue le soprascritte, e la quale è in un medesimo libera e necessaria (1). Altri filosofi, dei quali parla il Suarez, senza citarli, vollero dichiarare Aristotele, un presso a poco, come lo Knoodt fa col Günther (n. 512.). Solo tra il creare e non creare (dicono questi), e nell'universale indirizzo del mondo, non avrebbe Dio potuto eleggere; ma nulla impedisce di ammettere in lui una libertà di elezione, a rispetto del particolare ed individuo (2). Ma, come noi già rispondemmo allo Knoodt, se la libertà di elezione, com'egli afferma, è la propria forma vitale dello spirito creato, e similmente se non è altro che arbitrio, essa non si può ammettere per verun modo in Dio; così osserva pure il Suarez, che se Dio avesse dovuto necessariamente produrre il mondo per la ragione, che in una natura, scevra di potenzialità e quindi immu-

(1) Destruct. Disp. 3 et 11. Dub. 1 et 2.

(2) Aliqui existimant, Aristotelem credidisse, Deum circa universale bonum universi et circa creationem et generalem dispositionem ac ordinem eius quadam naturali determinatione et necessitate operari, in aliis vero particularibus operibus posse libertate uti. Sed si ita sensit, non satis constanter locutus est, quia si immutabilitas repugnat libertati, in omnibus effectibus repugnabit, si autem non repugnat, neque in creatione totius universi immutabilitas excludet libertatem. *Metaph. Disp.* 30. *sect.* 16.

tabile, è impossibile qualunque libera elezione, non potrebbero essere meglio libere le particolari sue opere nel governo del mondo stesso. In quanto dunque Aristotele parla della provvidenza di Dio in modo, che sembra avere riconosciuto un libero governo della volontà divina; non si può negare, che egli, rimanendo in ciò fedele alla naturale coscienza, cadde in contraddizione colla sua propria dottrina.

Gli Scolastici non pure si accordarono nello ammettere, avere Aristotele negata la libertà di Dio nella produzione del mondo (1); ma eziandio indicarono talvolta questo errore, come la fonte di quasi tutti gli altri, cui essi ebbero a raddrizzare in Aristotele (2). Ma (e questo principalmente rileva) poterono bene alcuni di loro scusarlo, in qualche modo, per la difficoltà della materia, e cercare ancora di ammorbidirne con mite interpretazioni la dottrina; tutti nondimeno impugnarono l'errore, di cui si tratta, colle armi della specolazione, e non si tennero per nulla paghi a contrapporgli la dottrina rivelata. E qui noi

(1) Scot. Quodl. q. 7. — Hervaeus. De aeternitate mundi q. 4. Ferrar. In l. 2. Cont. Gent. c. 23. Soto in l. 8. Phys. c. 1. Suarez. t. c. Conimbr. in l. 8. Phys. c. 2. q. 5. a. 2.

(2) Radix omnium pene errorum Aristotelis fuit difficultas omnium maxima conciliandi divinam simplicitatem et immutabilitatem cum divina libertate. Ex una enim parte primus motor, utpote contineus in se omnem perfectionem, debet esse omnino simplex sine ulla compositione, et omnino immobilis et immutabilis, ita ut non possit aliter se habere. Ex alia parte libertas, cum consistat in potentia volendi aut non volendi, videtur includere aliquam compositionem et mutabilitatem..... Succubuit difficultati Aristoteles, et ut salvaret divinam simplicitatem et immutabilitatem, libertatem negavit; et hinc multi ipsius errores et magna inconstantia in pluribus opinionibus veris. *Maurus. Comment. in Arist. Metaph. l.* 12. *c.* 5.

scorgiamo di nuovo la relazione, onde la Scolastica si attiene alla filosofia del Greco.

Quella abbracciava la dottrina di lui, intorno alla finalità delle sostanze naturali, la perfezionava e se ne valeva, come per le altre questioni, così e peculiarmente per conoscere il creatore e reggitore dell'Universo. Medesimamente, riconosceva il principio fondamentale di Aristotele, intorno al moto, e con lui s'innalzava alla considerazione della cagione immutabile di ogni mutamento, e svolgeva il sublime concepimento di Dio, come, del puro essere e della pura vita, accordandolo col pensiero di Platone e di S. Agostino non meno, che colla dottrina della sacra Scrittura. Ma quando Aristotele, da questo veramente giusto concetto, volle inferire la necessità del divino operare al di fuori, allora gli Scolastici, contro gli Arabi, che anche qui pretesero più o meno mantenere saldo l'insegnamento di Aristotele, dimostrarono, che questi, parte avea dedotto dai suoi principii ciò, che non vi si conteneva, parte ancora era caduto in contraddizione con quelli.

976. A questo fine gli Scolastici dovettero scandagliare più profondamente, che Aristotele non aveva fatto, il concetto del tempo e della eternità, e quello ancora della libertà e della necessità (1). Certo in Dio non può trovarsi nè la necessità della natura, nè la libertà dello spirito creato; e nondimeno dev' essere in lui una vera necessità ed una libertà vera. Il naturale istinto delle cose riceve bensì la sua determinazione ad uno, nel che consiste la necessità, non da forza esteriore, ma piuttosto da un conato, e da

(1) Teologia Antica, Vol. I. pag. 316 - Vedi pure sopra nn. 494 e segg.

una inclinazione, radicati nella loro stessa natura; ma questi istinti sono ciechi, e debbono, oltre a ciò, essere eccitati dal di fuori. Per contrario, quando Dio vuole necessariamente sè stesso e tutto ciò, che è per modo immutabile connesso colla sua natura, tanto che non possa determinare altrimenti il suo volere, un siffatto amore sorge dalla conoscenza, ch' egli ha di sè, e non essendo desto da veruna cosa fuori di lui, ha in lui medesimo la sua ragione. Si dà dunque in Dio un volere necessario; ma codesta necessità non ha nulla che fare con quella, onde le sostanze naturali appetiscono.

Per simil modo si dà in Dio un volere libero, il quale nondimeno non si deve in alcuna guisa uguagliare col nostro. La volontà dello spirito creato non è, come l' istinto delle sostanze naturali, determinata ad uno; sì essa, eleggendo, può dare a sè medesima la sua determinazione. Ma in prima, il suo volere e la cognizione precedente a quello, non pullulano puramente dallo stesso spirito; di poi, esso è nel tempo, e la sua elezione va sempre accoppiata con mutamento; da ultimo, non è posto nella sua natura il non eleggere altrimenti, che con sapienza. Tutto altrimenti va la cosa a rispetto del volere divino. Iddio non può volere ciò, che ripugna alla sua natura, e quindi il suo volere è sempre santo e sapiente; ma tutto ciò, che, senza ripugnare alla sua natura, non è neppure da quella richiesto, può volerlo e non volerlo. Ora tale è tutto il finito, considerato secondo la natura, in cui è creato: esso non ripugna alla sua natura, perchè, siccome vero essere, ne è un analogo; ma neppure è richiesto da quella, perchè l' infinito basta a

sè stesso. Quando dunque egli lo vuole, è egli medesimo il fine, e quindi l'ultima ragione del suo volere; ed anche il pensiero, secondo cui crea, non gli viene dal di fuori di lui: la sua natura è l'esemplare, in cui tutto intuisce. L'operare dunque al di fuori non lo rende dipendente; ma neppure lo fa mutabile. Perciocchè Dio, non essendo nel tempo, vuole, elegge ed opera non in tempo. Eterno, come lui, fu il consiglio, che il mondo, e col mondo il tempo fosse. Ora, trattandosi di una causa operante pel semplice volere, non vi è ombra di contraddizione in questo, che il suo operare sia eterno e l'operato nel tempo; mercecchè, non essendo altro il suo operare, che il volere il temporaneo, come questo può essere oggetto dell'eterno pensare, così può altresì essere dell'eterno volere. Se pertanto Aristotele opinò, che Dio, se non avesse prodotto il mondo abeterno, sarebbe stato immutato in qualche modo col determinarsi a produrlo, od almeno col cominciamento della sua attività, ciò avvenne per avere falsamente presupposto, che Dio, per operare il temporaneo, avesse dovuto egli medesimo essere ed operare nel tempo (1).

I punti di dottrina testè toccati furono da noi, per altra occasione, trattati (2); e però basterà averne quì rinfrescata la memoria. Ma essi sono di tanta rilevanza, per la Fede e per la scienza, che quand'anche l'antichità cristiana non avesse, fuori di questo, arrecato altro all'incremento ed al perfezionamento dell'antica filosofia, questa sola disquisizione basterebbe

(1) S. Thom. in l. 8. Phys. lect. 2.

(2) Teologia Antica, Vol. I. pagg. 288. e segg. Vedi pure sopra nn. 504. e segg.

per metterla al coperto dal rimprovero di cieca servilità, il quale non si rifina di ripetere dagli ignoranti.

977. Finalmente per ciò, che concerne la questione, se, in generale, dai Pagani Iddio sia stato riconosciuto come una sostanza conscia di sè, e quindi distinta dal mondo, quale suo autore e signore, dobbiamo distinguere la conoscenza filosofica dalla naturale, la quale si svolge nell' uomo sotto l' influsso della divina provvidenza, che lo conduce. I SS. Padri attestano il fatto, che i Pagani, benchè dediti alla Idolatria, recavano tuttavia nel profondo dell' animo la conoscenza del vero Dio, ed in parecchie congiunture la manifestavano. Ma quegli, la cui testimonianza merita per avventura la massima considerazione, Clemente di Alessandria, afferma e dimostra, da molti scritti di Pagani, che nominatamente il conoscimento della Provvidenza di un unico, sapientissimo ed ottimo autore di tutte le cose, era sparso tra i popoli gentili (n. 227.). Ma anche i documenti dagli altri Padri, per quell' affermazione, prodotti, dimostrano, che i Pagani avevano non già un qualche vago concetto di una suprema natura, sì che riconobbero Dio, come il singolare presidio nelle necessità, come il dominatore dell' Universo, come il giudice degli uomini, e quindi, senza dubbio, come natura conscia di sè stessa e personale. E mentre la Scrittura asserisce, con espressioni così recise e gagliarde, che tutti gli uomini possono e debbono conoscere Dio dalle sue opere, per questo Dio non può certamente intendersi una impersonale cagione del mondo; ma si deve il Dio vivo e vero, che ha creato il cielo e la terra: Che se sia parola, non di questa

naturale cognizione, ma della filosofica, concederemo volentieri, che Aristotele niente meglio di Platone, non giunse a determinare, intorno a Dio, tutto ciò, che s'inchiude nel concetto della personalità, e quindi neppure a determinare la sua vera relazione col mondo.

CAPO III.

DELLA CREAZIONE.

I.

Se la Creazione sia conoscibile per via di ragione.

978. Non vi mancano a' dì nostri parecchi scienziati, i quali tengono per difettiva l'antica dottrina intorno a Dio, perchè credono, che in quella la Creazione, e quindi la vera attinenza del mondo con Dio, non sia stata recata in piena luce. Ma ben più oltre è andato il Günther, il quale accagiona, se non l'antichità in generale, certo nominatamente S. Tommaso di avere negata la conoscibilità della creazione per via d'intelletto. Nè questo gli bastò. Ivi appunto, dove più diffusamente si dichiara sopra tale soggetto, afferma, che il Dottore della Chiesa, accanto all'inizio del mondo, insegnato dalla Fede, collocò il suo non inizio, al quale la riflessione filosofica conduce, senza guari curarsi della contraddizione, che in ciò si trovava (1). A confortare la quale accusa, sopra cui torna bene spesso, produce ripetutamente le parole di S. Tommaso: *Mundum coepisse sola Fide tenetur* (2);

(1) Proped. Vol. 1. pag. 362.

(2) Ibid. pag. 137. Vedi pure pag. 349. Eur. ed Era. pag. 524; Lidia 1852, pag. 283.

ed i suoi scolari in ciò molto docilmente lo imitano. Anzi egli vuole altresì dimostrare, che « Tommaso, come aristotelico, costà doveva riuscire; mercecchè nella dottrina aristotelica, intorno alla conoscenza, non è posto pure un punto, quanto che tenuissimo, per giustificare l' idea della creazione: di questo pensiero fondamentale della rivelazione » (1). « Egli pertanto (S. Tommaso, secondo il Günther) dovette quinci e quindi tentennare, tra la eternità e l' inizio del mondo, finchè riputò possibile un componimento dell'antica dottrina dell' emanazione, col domma cristiano della creazione dal nulla. Secondo la dimostrazione di Aristotele, dovette Tommaso affermare, che abeterno in Dio l' essere ed il conoscere non sono distinti, perchè Dio è pura attualità *(energia)*; che quindi in lui anche l' intelletto e la volontà debbono essere predicate non quali facoltà, come nelle creature, ma sibbene come attività di Dio, soggetto di queste attività, e cagione di quelle facoltà. Di quì dovette altresì dire: Dio conosce e vuole sè perfettamente; ciò importa, che il conosciuto da lui diviene voluto ed operato in un atto. L' inizio del mondo adunque cade in un medesimo coll' inizio di Dio; e poichè Dio è senza inizio, sarà altresì il mondo, come il così detto suo Creatore, dalla eternità. Pertanto l' idea cristiana dell' inizio del mondo non potè essere da lui proposta, che come articolo di Fede; il che è porre accanto all' inizio il non inizio, senza guari curarsi della contraddizione, che in ciò occorre; stantechè, in sua sentenza, la ragione, colle sole sue forze, giunge bensì a confutare l' argomento per la eternità del mondo;

(1) Lidia l. c. Vedi pure Proped. V. 1. pag. 350.

ma non già a stabilire una dimostrazione diretta del suo inizio (1). »

979. A giudizio del Günther la specolazione ha l' uffizio di dimostrare non solamente, che la dottrina rivelata non contiene nulla di ripugnante alla ragione; ma eziandio che quanto essa contiene, poichè una volta le fu proposto come oggetto, è da lei riconosciuto come necessario. Quinci s' intende per quale ragione egli non è pago, ogni qual volta si confutano solamente le pruove per la eternità del mondo, e non se ne recano ancora pel suo cominciamento nel tempo. Ma chi, tenendo per impossibile questa pruova, intraprese pure quella confutazione, poteva forse da lui essere incolpato di aver posto l' inizio accanto al non inizio, senza guari curarsi della contraddizione di questi due termini? Il porre l' inizio accanto al non inizio vale altrettanto, che affermare, la Fede bensì insegnare la temporaneità del mondo, ma la riflessione della ragione condurre alla sua eternità. Ma è poi questo ciò, che si afferma da chi attribuisce alla ragione la capacità di confutare ciò, che si reca per la eternità del mondo?

Ora (e questo nella presente questione è capitale) il Günther suppone, che, presso S. Tommaso, il cominciare ad essere e l' essere creato valgano lo stesso; e però, qui e per tutto, da quelle parole inferisce, che il S. Dottore abbia dichiarato per impossibile il dimostrare dalla ragione la creazione del mondo dal nulla. Anche i suoi scolari lo hanno inteso così; è lo Knoodt, avendo l' occhio al luogo testè citato del Günther, dice: « S. Tommaso concede manifestamente

(1). Proped. Vol. I. p. 361. 362.

l'impossibilità di provare per filosofia, che il mondo sia stato creato: egli si tiene saldo alla sola Fede: *mundum coepisse,* dic' egli, *sola Fide tenetur* » (1). E certo se questo equivoco non fosse occorso, il Günther non avrebbe potuto riputare a sì grave colpa di S. Tommaso quella sua tesi. Quegli scrive così: « Pel semplice prolungamento del tempo non si ottiene in alcun modo l' eternità; tanto che si possa dire, Dio avere creato abeterno. Perciocchè, se la creatura è *essenzialmente* altro da Dio, la domanda del *quando* abbia Iddio posta in essere la creatura, perde ogni valore metafisico. Di fatti, quando che egli l'abbia chiamata all' essere, essa tuttavia non gli è coeterna, nè coetanea, siccome quella, che non è di fatto, nè può essere pensato, come una parte integrante della essenza divina: ora questo è il punto capitale ontologico » (2). Dunque se S. Tommaso fa appunto questa distinzione, ed intende quel *coepisse,* non pel l' essere stato creato, ma unicamente pel *quando* della creazione; egli non ha dichiarato altro, per filosoficamente indimostrabile, se non ciò, che pel Günther non ha alcun valore metafisico.

980. Quale fu pertanto l'insegnamento di S. Tommaso, ed, in generale, della Scolastica, intorno alla conoscibilità della creazione? Ve n'ebbe, senza dubbio, alcuni, i quali opinarono, che la propria e vera creazione non si potesse conoscere per la ragione, e che quindi non fosse conosciuta da alcun filosofo anteriore al Cristianesimo. Ma il maggior numero degli Scolastici ed i più insigni tra loro stabilirono, ad una

(1) Günther e Clemens Vol. 3, pag. 40.
(2) Proped. Vol. 1, pag. 136.

voce, la tesi contraria; nessuno tuttavia lo fece così spesso e così recisamente, come l' incolpato Tommaso d' Aquino. Poichè egli, nella prima delle grandi sue Opere, ebbe mostrato, come tutte le cose, che sono, debbono essere rivocate ad un supremo principio, come a loro universale cagione; propone la questione, se da quel principio le abbiano la loro origine per creazione; e la sua risposta è: *Che diasi una creazione non pure la Fede lo tiene, ma eziandio la ragione lo dimostra* (1). Ma attacca poi S. Tommaso alla voce *Creazione* il suo proprio vero concetto? in Ascoltiamo in qual modo la definisce. Creare, dice egli, significa porre in essere una natura, secondo l' intera sua sostanza. Due condizioni pertanto si contengono nel concetto di creazione: *La prima,* che di quanto è nella natura creata, nulla sia innanzi; e di qui il creare si dispaia dal proprio generare delle creature, il quale presuppone sempre un soggetto, e consiste nel mutamento di questo: *La seconda,* che nella natura creata il non essere vada innanzi all' essere, in ragione se non di tempo, certo di natura. In ogni cosa, prima è, secondo natura, ciò che essa ha da sè, per effetto della sua essenza, che non quello, che ha da altri. Ora la creatura non ha l' essere da sè; e quindi anche quando sia stata recata all' essere, questo sempre le si conserva per l'influsso del Creatore; talmente che, lasciata a sè stessa, tosto cesserebbe di essere. E per questo (quantunque non per questo solamente), la creazione è diversa dalla generazione eterna; mercecchè in questa Iddio Padre non pone un altro essere, ma

(1) Respondeo, quod creationem esse non tantum fides tenet, sed etiam ratio demonstrat. *In l.* 2. *Dist.* 1. *q.* 1. *a.* 2.

comunica il proprio suo essere increato al Figliuolo; il perchè il Figliuolo è, nel suo essere, altrettanto assoluto (cioè indipendente da chicchesia), che il Padre. E quì chi non ricorderebbe la tesi, sopra la quale il Günther fabbrica, come sopra solidissimo fondamento, tutta la sua dottrina della creazione, e quindi l'intera sua filosofia? Quella tesi poi suona così: « quando Iddio *crea,* non pone la propria *sua natura,* appunto perchè questa è increata » (1). In doppio rispetto pertanto (continua S. Tommaso) la creazione è chiamata produzione dal nulla: per rispetto all'attività creatrice, in quanto questa non presuppone nulla, da cui si produca per lei la creatura: e per rispetto alla creatura stessa, in quanto in lei rimane perennemente quell'ordine al nulla, dal quale è stata tratta (2). Di fatti ciò, che non è da sè, ma, secondo tutta la sua natura, è per l'efficacia di un altro, quello, considerato in sè, è tale, che può essere e non essere. Ora in ciò, che può essere e non essere, anche quando

(1) Proped. Vol. 1, pag. 101. V. pure pagg. 30. 59.

(2) Primum est, ut nihil praesupponat in re, quae creari dicitur. Causalitas generantis vel alterantis non sic se extendit ad omne illud, quod in re invenitur; sed ad formam, quae de potentia in actum reducitur: sed causalitas creantis se extendit ad omne id, quod est in re; et ideo creatio ex nihilo dicitur esse, quia nihil est, quod creationi praeexistat, quasi non creatum. Secundum est, ut in re, quae creari dicitur, prius sit non esse quam esse: non quidem prioritate temporis vel durationis, ut prius non fuerit et postmodum sit; sed prioritate naturae, ita quod res creata, si sibi relinquatur, consequatur non esse, cum esse non habeat, nisi ex influentia causae superioris. Prius enim unicuique inest naturaliter, quod non ex alio habet, quam quod ab alio habet. Et ex hoc differt creatio a generatione aeterna: sic enim non potest dici, quod Filius Dei, si sibi reliquatur, non habet esse; cum recipiat a Patre illud Idem esse, quod est Patris, quod est esse absolutum non dependens ab aliquo. Et secundum ista duo creatio dupliciter dicitur esse ex nihilo. *Ibid.*

è, il non essere, in ragione di natura, è anteriore all'essere; laddove e converso in colui, il quale è da sè, l'essere (l'attualità) è il primo; val quanto dire è l'essenza medesima. Che se (aggiunge S. Tommaso) il concetto di creazione debba, oltre a ciò, inchiudere, che la cosa creata, anche in ragione di tempo, abbia avuto prima il non essere, che l'essere, sicchè essere dal nulla, dica altrettanto che prima non essere, e poi essere; allora la creazione non può dimostrarsi, per ragione nè si concede dai filosofi, ma si suppone per Fede (1).

In un altro suo scritto S. Tommaso reca in mezzo le ragioni, per le quali Dio viene riconosciuto come creatore di tutte le cose, e quindi conchiude colle medesime parole, onde aveva nel libro sopraccitato cominciato: « Così dunque si dimostra colla ragione, e si tiene per Fede, che tutte le cose sono create da Dio » (2). Ma nell'Opuscolo, al quale questa medesima famosa contesa diede il titolo, si dichiara con parole, quanto altre mai, precise. *In hoc tota consistit quaestio, utrum esse creatum a Deo, secundum totam substantiam, et non habere durationis principium, repungnant ad invicem, vel non* (3). Finalmente in

(1) Si autem accipiamus tertium, oportere ad rationem creationis, ut scilicet etiam duratione res creata prius non esse quam esse habeat, ut dicatur ex nihilo esse, quia est tempore post nihil; sic creatio demonstrari non potest nec a philosophis conceditur, sed per fidem supponitur. *In l.* 2. *Dist.* 1. *q.* 1. *a.* 2.

(2) Sic ergo ratione demonstratur, et fide tenetur, quod omnia sint a Deo creata. *Quaest. disp. De pot. q.* 3. *a.* 5.

(3) De aeternitate mundi. Op. 27.

È dubbio se questo scritto non appartenga ad altro autore. In ogni caso, se ne rileva con quanta chiarezza e precisione si solea concepire il punto controverso.

ambedue le *Somme* la quistione è risoluta nel modo medesimo. Da prima con ragioni, riconosciute anche dalla filosofia, si dimostra, che tutte le cose sono create da Dio (1); poscia sono diffusamente confutati gli argomenti soliti recarsi pel non inizio del mondo (2); e solo quì si domanda se codesto non inizio inchiuda alcuna contraddizione: val quanto dire se ripugni al concetto di creazione. Questo unicamente, in sentenza di S. Tommaso, non si potrebbe rigorosamente dimostrare; e però, per quanto le pruove attinte dalla ragione rendano molto verisimile il cominciamento temporaneo del mondo, quello tuttavia non è certo, che per la rivelazione divina (3).

981. Quantunque pertanto intorno a ciò si contendesse; nondimeno i più insigni Scolastici (4) si accordavano precisamente in questo, che la origine del mondo, per vera e propria creazione, fosse conoscibile per ragione; e molti tra essi tennero altresì, che quella fosse stata da alcuni filosofi, nominatamente da Aristotele, conosciuta. Di ciò tuttavia dubitò S. Bonaventura; e vale il pregio di conoscere, come egli propone in breve le diverse opinioni dei filosofi pagani, perchè da ciò il concetto della creazione sarà posto in luce sempre maggiore.

(1) Summa ph. Cont. Gent. l. 2. c. 15. 16. Summa th. p. 1. q. 44. a. 1. 2.

(2) Cont. Gent. l. 2. c. 31. 37. S. p. 1. q. 46. a. 1.

(3) S. l. c. a. 2. Il Günther rimette a questo luogo, ma citandole ne altera le parole. Esse suonano così: Mundum non semper fuisse sola fide tenetur, et demonstrative probari non potest. Cont. Gent. l. 2. c. 38; dove di quelle pruove si dice: Hae rationes usquequaque non de necessitate concludunt, licet probabilitatem habeant.

(4) Alex. Halens. P. 2. q. 6. a 6. Scot. in l. 2 Dist. 1. q. 1. Hervarus. Quodl. 2. q. 1. Suarez. Metaph. Disp. 20. sect. 1.

Che il mondo, non solo nella sua conformazione, ma eziandio negl' intimi suoi principii, sia stato prodotto dal niente, e non da una qualsiasi altra cosa; codesta è una verità, che nel lume della Fede bensì ci sta aperta e limpida innanzi agli occhi, ma la quale per lungo tempo rimase ascosa alla investigazione filosofica. Perciocchè questa, nel cercare la origine delle cose, deviò in molte e svariate maniere. Alcuni degli antichi filosofi ammisero sì, che il mondo fosse prodotto da Dio; ma pensarono, che fosse proceduto *dalla sua propria essenza,* in quanto non bastavano a concepire, che alcuna cosa fosse dal nulla. Ma questa opinione non pure dai *credenti,* sì eziandio dai *filosofi* posteriori ai soprammentovati fu riconosciuta come assurda; in quanto per quella si afferma, che l' immutabile e perfettissima essenza di Dio sia divenuta l' imperfetta materia delle cose corporee e transitorie (1). Altri dunque tennero, con Anassagora, che dalla eternità, accanto a Dio, esistessero ancora i principii di tutte le cose: cioè a dire la materia e le forme; così nondimeno, che le forme fossero nella materia nascose, come germi sopiti. A tenore di ciò, la creazione sarebbe consistita in questo, che il *Noüs* avrebbe tratte le forme all' attualità, e quindi determinata la materia ad essere le diverse specie delle cose. Ma per-

(1) Fuerunt quidam philosophi antiqui, qui dixerunt, mundum factum esse a Deo et de sui essentia; quia non videbant, quomodo aliquid posset fieri ex nihilo, et solus Deus fuit in principio, et ideo dixerunt, quod fecit omnia de se ipso. Sed haec positio non solum fidelibus, sed etiam sequentibus philosophis apparuit improbabilis, quod Dei essentia, omnino invariabilis et nobilissima, fieret corporalium et variabilium materia, quae est de se imperfecta, nisi perficiatur per formas. *In l.* 2. *Dist.* 1. *p.* 1. *o.* 1. *q.* 1.

ciocchè era inconcepibile, che la materia contenesse insieme tutte le forme, si ammise più tardi, che, essendo state originariamente la materia e le forme separate, furono riunite da Dio, e così fu formato questo mondo: e tale era l' opinione dei Platonici. Ma Aristotele vide, che nè una materia destituta di forme, nè forme da quella disgiunte avrebbero potuto per sè sussistere; e quindi affermò, che l' una e le altre furono sempre congiunte, e che conseguentemente il mondo, quale ora è, fu sempre. Quantunque poi egli soventi volte asserisca, che il mondo non sussiste, che per Dio, e che da Dio dipende, come da sua cagione altissima; pure rimane incerto, se con ciò abbia pensato ad una sua origine, per creazione dal nulla. Sembra anzi, che egli non sia assorto alla conoscenza di questa verità, e che piuttosto abbia ammessa la esistenza del mondo abeterno, precisamente per avere giudicato inconcepibile, non meno il suo sorgere dal nulla, che la esistenza della materia senza forme, e di forme materiali fuori della materia. Così S. Bonaventura, il quale fu confermato in questa sua opinione, intorno ad Aristotele, dall' essergli paruto impossibile l'ammettere una creazione dal nulla, ed il negare tuttavia il cominciamento del mondo nel tempo.

Per ciò, che concerne l' opinione del S. Dottore, intorno alla conoscibilità della creazione, pensò egli forse, che i sapienti del Paganesimo rimanessero in quella ignoranza, perchè realmente non si dà alcun principio, la cui mercè possa la ragione conoscere la vera origine delle cosa? ovvero perchè questa verità è del novero di quelle, che possono bensì scoprirsi per via d' investigazione filosofica, ma difficilmente vi

si arriva prima, che le siano messe all' aperto per la rivelazione? In prima è indubitato, che S. Bonaventura tenne per molto conoscibile precisamente quello, di che, secondo il Günther, si tratta se non unicamente, almeno principalmente, e che egli opina essere restato all' antichità sempre nascoso. In sua sentenza cioè, avrebbero bensì gli Scolastici rifiutata una materia eterna, posta accanto a Dio, e della quale fosse stato formato il mondo; ma avrebbero giudicato non potersi spiegare l' origine di esso mondo altrimenti, che per emanazione dalla essenza di Dio. E nondimeno, secondo S. Bonaventura, la stessa filosofia pagana aveva rigettato questo così grossolano errore; ed egli, in poche parole, accenna alla confutazione, che quello, già da gran tempo, aveva trovato. Intanto dovette tenere anche la propria creazione per verità dimostrabile con argomenti filosofici; di fatti prima di dare quello schizzo storico, intorno alle diverse opinioni degli antichi, avea prodotto quegli argomenti stessi, e conchiude approvandoli.

S. Tommaso, come fu detto, opinò, che Platone ed Aristotele, quantunque errassero nel tenere per eterno, il primo la materia originaria e le forme, il secondo la medesima sostanza del mondo; avessero tuttavia conosciuta l' origine di questo per creazione divina (1). Di ciò egli non reca altra pruova, salvo l' avere quei filosofi stabilita la tesi, che la natura assolutamente suprema dev' essere la cagione di tutte le altre. E per fermo, avendo essi, oltre a ciò, con somma chiarezza e precisione uguale, riconosciuta ed insegnata quella perfezione ed immutabilità dell' es-

(1) De pot. l. c. Summa. p. 1. q. 44. a. 1.

sere divino, colle quali la dottrina panteistica è incompatibile; noi dobbiamo presso di loro riconoscere le premesse, dalle quali la vera origine del mondo può essere inferita. Ma come non si deve affermare, che altri professa tutti gli errori, che si possono dedurre da una sua opinione; così non si può neppure asserire, che altri abbia conosciute tutte le verità, che si possono inferire dalla sua dottrina: e noi abbiamo già detto per quale ragione, ciò, nel presente caso, non ci sembra guari verosimile (n. 651.) Intanto dato pure, che S. Tommaso sia stato troppo indulgente verso i due grandi Greci: ciò, che rileva, è, che la verità, di cui si tratta, fu da lui dimostrata coi principii scientifici di quelli. Se essi non la riconobbero con precisione, il santo Dottore ha recata a termine la loro opera, risolvendo la quistione da essi lasciata insoluta; che se, oltre a ciò, quelli si attennero all' errore, egli coi medesimi loro principii li ha confutati. Ed è appunto questa la relazione, onde la specolazione dei Padri e degli Scolastici si attiene a quella dei Greci.

Il Günther nondimeno è di tutt' altro avviso. L'antichità cristiana, secondo lui, appunto perchè nella filosofia professò i principii dei Greci, non dovette avere saputo conciliare la specolazione colla Fede. Ora questo dobbiamo investigare al presente; ed, a tale intento, cominceremo dal considerare più di proposito la maniera, onde si soleva dimostrare l' essere stato il mondo posto in atto per Creazione.

II.

Argomenti per la Creazione.

982. Dovunque S. Tommaso dimostra filosoficamente la verità rivelata, che il mondo deve la sua origine alla creazione divina, piglia le mosse da una pruova per la esistenza di Dio, la cui considerazione noi abbiamo differita fin quì (n. 920.). Quella poi suona così: « Si dà nelle cose un più ed un meno buono, vero, nobile e così delle somiglianti perfezioni. Ora codesto più e meno si dice delle diverse nature, secondo che si accostano a quello, che è massimamente tale: come, per esempio, è più caldo ciò, che più si accosta al caldissimo, si da dunque un massimamente vero, buono, perfetto, e per conseguenza ancora un *massimamente ente;* perciocchè, com'è presso Aristotele, ciò, che è massimamente vero, è eziandio massimamente ente. Ora in ogni genere quello, in cui massimamente si trova ciò, che è proprio di quel genere, è causa di tuttò ciò, che si contiene nel genere stesso; come, esempligrazia, il fuoco, che di tutti i calidi è il caldissimo, è altresì la causa di ogni calido. Si darà dunque ancora una natura, la quale a tutte le cose è la cagione del loro essere, del loro bene e di qualsiasi altra loro perfezione (quella appunto, che è massimamente buona, vera e perfetta); e questa noi chiamiamo Dio » (1). In altra circo-

(1) Invenitur in rebus aliquid magis et minus bonum et verum et nobile, et sic de aliis huiusmodi. Sed magis et minus dicuntur de diversis, secundum quod appropinquant diversimode ad aliquid, quod maxime est; sicut magis calidum est, quod magis appropinquat maxime calido. Est igitur aliquid, quod est verissimum et optimum et nobilissimum, et per consequens maxime ens. Nam quae

stanza (n. 424) noi parlammo di questa argomentazione, affine di mostrare, che in quella S. Tommaso non rinunzia in nessun modo ai principii fondamentali della sua dottrina, intorno alla conoscenza, quasi avesse ammesso, che la idea di Dio, come dell' essere assoluto, vada innanzi ai concetti, pei quali noi pensiamo il finito. Piuttosto egli anche qui ci guida ad innalzarci all' increato, per la considerazione del creato. Come nelle dimostrazioni precedenti dal condizionato e dal contingente si conchiudeva l' incondizionato ed il necessario; così in questa da ciò, che è più e meno, s' inferisce colui, che massimamente è.

Ma si ha poi diritto a siffatta illazione? Molti dei posteriori Scolastici hanno trovato difficoltà in quella dimostrazione, quale quì è proposta. Che debbasi, dicono così, dare una qualche natura, che sia di tutte la perfettissima, essere senza dubbio cosa manifesta; ma che quella debba essere causa di tutte le altre, non apparire tosto con necessità, per quanto possa sentirsi la ragione inchinata ad ammetterlo. S. Tommaso appoggia quella illazione al principio: *In ogni genere il perfettissimo essere cagione degli altri;* e per quello rimanda ad Aristotele. Questi nondimeno, nel luogo citato, dice piuttosto: Tra le cose, che stanno sotto il medesimo concetto, quella, che è causa delle altre, possiede perfettissimamente ciò, che nel concetto è contenuto. Ora questa proposizione non si può,

sunt maxime vera, sunt maxime entia, ut dicitur l. 2. Met. (t. 4). Quod autem dicitur maxime tale in aliquo genere, est causa omnium, quae sunt illius generis; sicut ignis, qui est maxime calidus, est causa omnium calidorum, ut in eodem libro dicitur. Ergo est aliquid, quod omnibus entibus est causa esse et bonitatis et cuiuslibet perfectionis; et hoc dicimus Deum. *S. p.* 1. *q.* 2. *a.* 3.

senza più, invertire. Quando una delle cose omogenee è cagione delle altre, dovrà certamente essere la perfettissima nel suo genere; ma non ogni perfettissimo nel suo genere è cagione dei meno perfetti. Forsechè, per esempio, il perfettissimo uomo è autore di tutti gli altri uomini? Di quì il Gaetano (1) opina, che S. Tommaso parli solamente del perfettissimo, in quanto questo è la misura del meno perfetto, e quindi è causa esemplare ed ideale. Ma che il santo Dottore parli piuttosto della causa efficiente, apparisce non solo dall'esempio recato del fuoco, ma eziandio, ed anche più, dall'inferire, che egli fa, come tosto vedremo, in altri luoghi, nella stessissima maniera, che tutte le cose sono create da Dio. Il Suarez (2) insegna, che quantunque quel principio non valga per tutti i generi di cose, ha tuttavia piena verità nel genere, di cui si tratta; cioè nel supremo, che comprende ogni ente: Ma, presso S. Tommaso, l'argomento riposa appunto sopra quella tesi universale, e quindi presso lui non sarebbe fermo; e difatti il Suarez lo stabilisce per altra via. Ora noi siamo di avviso, che l'argomento si debba mantenere invariato; e tanto più ci confermiamo in questo pensiero, quanto vediamo, che quell'argomento stesso fu prodotto da S. Anselmo (3), e da altri antichi Scolastici (4), e fu da S. Agostino trattato con una certa predilezione, e molto spesso ripetuto (5). Presso questo gran Padre

(1) In Summam S. Thom. l. c.
(2) Metaph. Disp. 29. sect. 3.
(3) Monolog. c. 1-4.
(4) Richard. de S. Vict. De Trin. l. 1. c. 6.
(5) De Civ. Dei. l. 8. c. 6. Enarrat. II. Ps. 26. n. 8. De Trin. l. 8. c. 2. seqq.

quello ci si rappresenta piuttosto alla maniera platonica, ed è eziandio attribuito espressamente ai Platonici; ma anche S. Tommaso, in altri luoghi (1), lo collega coi principii di Platone.

983. Pertanto, a concepire rettamente quella pruova, fa mestieri cominciare dallo stabilire bene i gradi di perfezione, dei quali in quella è parola. Essi sono primieramente quei gradi dell' *essere*, della *vita*, della *conoscenza*, secondo i quali le specie delle cose si distinguono tra loro, e sono le une alle altre subordinate. Anche gl' individui delle singole specie possono venire tra loro paragonati, secondo la loro maggiore o minore perfezione; e quindi il più perfetto uomo col meno; ma in questo caso ciò, che in uno si trova più ed in un altro meno, è una qualche loro proprietà: non appartiene alla loro natura. Un uomo non è più uomo di un altro; quantunque possa essere più sapiente, più virtuoso, più coraggioso, ecc.; e solo intanto potremmo dire, che è *più uomo*, in quanto per uomo non intendessimo la natura umana, ma l' ideale della umana perfezione. Ora a questo ideale l' uomo si accosta col sempre più procacciarsi alcune di quelle proprietà, che non appartengono alla sua natura, e le quali, appunto per questo, sono non proprie dell' uomo, ma comuni ad altri. Perciocchè dunque la perfezione, i cui gradi in quella pruova si consideravano, dev' essere abbracciata nella sua totale pienezza, si dovrà quì paragonare, non l' uomo sa-

(1) Summa p. 1. q. 44. a. 1 Cont. Gent. l. 2. c. 15. Quaest. disp. De pot. q. 3. a. 5. In l. 1. Dist. 2. q. 1. a. 1. Vedi pure il luogo sopra considerato. Summa p. 1. q. 4. a 3. q. 6. a. 4. E più oltre Cont. Gent. l. 1. c. 28. n. 5. c. 41. n. 3. c. 42. n. 16.

piente con un altro uomo sapiente, ma la maggiore sapienza colla minore; ovvero la natura più sapiente con quella, che è meno. Il perchè dal principio in questione non segue in nessun modo che il sapientissimo e l'ottimo uomo sia cagione degli altri uomini; ma segue bensì che la suprema sapienza, e la santità suprema, o vogliamo dire il sapientissimo e l'ottimo deve essere cagione di ogni sapiente e di ogni buono, in quanto tali. Ora che la sapienza di nessun uomo non possa essere la suprema, dobbiamo inferirlo, non che da altro, da questo appunto, che nell' uomo la sapienza può essere più e meno grande, Sono pertanto primamente paragonate le perfezioni, per le quali le specie subordinate si differenziano, e poscia quelle altresì, che dalle nature particolari sono possedute, come loro proprietà; ma queste debbono venire considerate in sè, e quindi secondo il totale comprendimento del loro concetto.

Che poi dove si dànno codesti gradi debbasi altresì dare un supremo, S. Tommaso non lo dimostra più oltre; ma S. Anselmo lo deduce dal perchè altrimenti avrebbe luogo una successione di gradi senza fine: il che è impossibile. Adunque sopra tutte le nature se ne dà una, la quale è l'altissima (1).

984. Ma come si prova egli, che in ciascuna specie il supremo è cagione dell' inferiore, e che quindi

(1) Quum naturarum aliae aliis negari non possunt meliores, nihilominus persuadet ratio aliquam in eis eminere, ut non habeat superiorem. Si enim huiusmodi graduum distinctio sic est infinita, ut nullus sit ibi gradus superior, quo superior alius non inveniatur, ad hoc ratio deducitur, ut ipsarum multitudo naturarum nullo fine claudatur. Hoc autem nemo non putat absurdum, nisi qui nimis est absurdus. Monol. c. 4.

la suprema natura, cioè l'essere perfettissimo, è cagione di tutto l'essere? Eccolo in poche parole: Tutto ciò, che in qualsivoglia degli ordini, onde parliamo, sta in grado inferiore al supremo, dev' essere causato; mercecchè ciò, che una natura possiede da sè medesima, per effetto della sua essenza, non può ricevere più e meno. Se l'uomo, come è uomo pel proprio suo essere, così fosse sapiente e buono pel proprio suo essere, non potrebbe essere più o meno sapiente e buono più di quello, che possa essere più o meno uomo. Che se una natura ha una perfezione non da sè stessa, questa in lei dovrà essere causata. Di quì tutto ciò, che in qualsiasi serie non è supremo, ne presuppone un altro, come sua cagione; e così dovrà il supremo essere cagione di tutto ciò, che è da meno. Ora l'ordine massimamente comprensivo è quello dell'essere. Questo comprende in prima quei gradi di nature od essenze: l'essere, il vivere, il conoscere, e poscia tutto ciò, che, come proprietà, perfeziona le diverse nature; e però quella natura, che nell'ordine dell' ente è la suprema, dev' essere cagione di tutto ciò, che comunque è. Che se è cagione di tutto ciò, che è, esso medesimo non sarà cagionato; e per conseguenza sarà una natura, che è da sò, alla quale l'essere è l'essenza (1). Con ragione pertanto S. Anselmo, dopo una considerazione somigliante, inferisce, che la suprema natura non potrebb' essere suprema, se ciò, che essa è, non fosse da sè, e tutto il resto non fosse per lei quello, che è; ed aggiunge, che come quella natura, che è da sè, e dalla quale è tutto il resto,

(1) Cont. Gent. l. 2. c. 15. n. 2. Vedi pure ciò, che più sopra (n. 542) fu detto intorno al concetto dell' essere assoluto.

di necessità è il supremo tra tutti gli enti, così eziandio e converso quello, che è il supremo fra tutti gli enti, di necessità è da sè, ed è cagione di tutti gli altri (1).

Ad alcune questioni, che qui si offrirebbero, potremo occorrere meglio, se prima avremo considerata più di proposito la dimostrazione eziandio, nella quale S. Tommaso piglia le mosse dai pensieri di Platone. Poichè ogni cosa non è, se non in quanto è una, e però è distinta da tutte le altre, dovrà ogni ente avere alcun che a lui così proprio, che non possa appartenere a verun altro. Ciò, che fa, che Socrate sia Socrate, non può trovarsi in alcun altro, fuori di Socrate (n. 170.); e noi potremmo chiamare codesto il proprio essere e la proprietà della cosa. Ora ciò, che sopravviene ad una cosa, fuori di questa sua proprietà, deve avere la sua ragione fuori di quella; cioè a dire deve in lei essere causato; stantechè ciò, che non è causato in lei, è dato immediatamente col suo essere, ed appartiene quindi al suo proprio essere: di che sèguita, che ciò, che è enunziato di molti, o è causato in tutti, o in tutti, ad eccezione di un solo. Ciò vuol dire, che in uno può appartenere alla proprietà; ma il proprio essere di uno non si potendo trovare in molti, dovrà ciò, che a quello appartiene, essere posto in tutti gli altri fuori della loro proprietà,

(1) Est igitur quaedam natura, quae est summum omnium, quae sunt. Hoc autem esse non potest, nisi ipsa sit per se id, quod est, et cuncta, quae sunt, sint per ipsam, quod sunt. Nam cum paulo ante ratio docuerit, id quod per se est et per quod alia cuncta sunt, esse summum omnium existentium; aut e converso id, quod est summum, est per se et cuncta alia per illud, aut erunt plura summa. Sed plura summa non esse manifestum est. *Monolog. c.* 4.

Digitized by Google

e quindi dovrà essere in essi causato. Applicando ora questa dottrina a tutto ciò, che cade sotto il concetto di ente, troveremo non potersi dare, che una sola natura, alla quale l' essere convenga da sè medesimo: e però quanto è fuori di lei deve venire causato (1). Ma da ciò segue altresì, doversi dare una natura, che è da sè, e dalla quale è tutto l' altro, che è. Perciocchè non potendo essere cagione, che l' ente, se tutti gli enti fossero cagionati, avremmo il mero cagionato senza alcuna cagione: il che è assurdo. Ora questo vale a rispetto non pure dell' esistente, ma eziandio di tutto ciò, che è detto ente come chessia. Di fatto, se paragoniamo tra loro il possibile, il pensato, l' attuale, troveremo, che l' essere da sè stesso non conviene, che al solo attuale: il possibile ed il pensato non hanno il loro essere, che per l' attuale. Si dà dunque un attuale, che è da sè, ed è ragione di tutto l' attuale non meno, che di tutto il possibile.

985. Per ciò che concerne il modo, onde in que-

(1) Omne, quod alicui convenit, non secundum quod ipsum est, per aliquam causam convenit ei, sicut album homini: nam quod causam non habet, primum et immediatum est, unde necesse est quod sit per se et secundum quod ipsum. Impossibile est autem aliquid unum duobus convenire et utrique secundum quod ipsum; quod enim de aliquo secundum quod ipsum dicitur, ipsum non excedit.... Si igitur aliquid duobus conveniat, non convenit utrique secundum quod ipsum est. Impossibile est igitur, aliquod unum de duobus praedicari, ita quod de neutro per causam.... vel oportet, quod aliquod tertium sit causa utrique..... Esse autem dicitur de omni eo, quod est. Impossibile est igitur esse aliqua duo, quorum neutrum habeat causam essendi, sed oportet utrumque acceptorum esse per causam, vel alterum alteri esse causam essendi. Oportet igitur, quod ab illo, cui nihil est causa essendi, sit omne illud, quod quocunque modo est. *Cont. Gent. l.* 2. *c.* 15. *n.* 1.

sta dimostrazione si schiva l'erronea opinione attribuita a Platone, si osservi, che in questa ciò, che si dice dell'ente viene falsamente allargato a tutte le specie di enti. Come si deve dare una natura, alla quale conviene, non questo o quell'essere, ma l'essere stesso; così si dovrebbe dare un uomo, esempligrazia, un cavallo ecc., il quale non sia questo o quell'uomo, ma l'uomo in sè, e quindi la pura umanità; e siccome quella natura, che è lo stesso essere è cagione di ogni altro essere, così questa natura, che è la stessa umanità, sarebbe cagione di tutti gli uomini. Ma ciò non segue per nessun modo dal principio, che nella soprascritta dimostrazione fu assunto. Ciò, che viene enunciato di molte cose, può essere solamente in una, ma non perciò deve essere in una come proprio suo essere, e può venire, senza eccezione, cagionata in tutte (1). Perciocchè la cagione deve bensì contenere, in qualche maniera, la perfezione dell'effetto; ma non vi è uopo, che la contenga nella sua proprietà: talmente che per produrre, esempligrazia, un uomo, non è necessario essere propriamente uomo. Ogni qual volta la cagione opera come generante, deve certamente avere la stessa natura col suo effetto; ma quando essa cagione opera secondo l'idea, allora, oltre all'essere ideale della cosa, il quale essa ha pel pensiero, non deve possedere altro, che la virtù di attuare il pensiero: sebbene questa virtù presupponga nella sua natura una perfezione, comprendente, in più alta maniera, tutta la perfezione di ciò, che da lei è fatto. Il torto dunque della filosofia pla-

(1) Oportet (dice S. Tommaso) vel unum esse alterius causam.... vel oportet, quod aliquod tertium sit causa utriusque. *Ibid.*

tonica dimorò in questo, che essa da una parte non riconobbe nelle sostanze naturali alcuna virtù generativa; ma, lasciando a quelle il solo uffizio di predisporre la materia, fece compiere la generazione da nature più alte; e dall' altra nondimeno concepì l'azione di queste più alte nature, come una generazione; mercecchè per lei sono appunto queste quelle essenze ideali (l' uomo in sè, per esempio), le quali, assimilando a sè la materia predisposta, generano le nature reali soggette a mutazioni.

Ciò, che ha luogo nelle singole specie delle cose, vale altresì in quei grandi generi, ai quali le specie sono subordinate. Dal principio, di cui parliamo, sèguita, che tutto il corporeo, tutto il vivente, tutto il ragionevole è causato; ma non sèguita, che debba darsi un corporeo, un vivente, un ragionevole, che contenga la pura essenza del genere, e che, come tale, sia cagione del particolare e dell' individuo. Imperciocchè quando così si distinguono quei tre generi, per vita si deve intendere la vita propria della natura corporea, e per ragione la virtù conoscitiva propria dell' uomo. In questo senso, non si trova nella realità una vita ed una ragione in sè più di quello, che trovisi un corpo in sè: siffatte pure essenze (potremmo chiamarle *inseità*) non si trovano, che nel nostro pensiero. Che se noi non restringiamo i concetti di vita e d' intelletto nei generi mentovati, ma piuttosto li abbracciamo secondo l' intera loro contenenza, allora certamente, in conseguenza della dimostrazione soprascritta, dobbiamo affermare, darsi un vivente per sè, che sia cagione di ogni altro vivente, ed un intelligente per sè, che sia cagione di ogni altro intel-

ligente, come eziandio un ente da sè, che sia cagione di ogni altro ente: e ciò, perchè l'ente da sè non sarebbe causa di ogni altro ente, se non fosse altresì cagione del vivente e dell' intelligente; come ancora l'essere stesso non conterrebbe la pienezza di tutto l'essere, se non fosse parimenti la stessa vita e l'intelletto stesso. Così noi non riusciamo ad alcuna delle *essenze* ideali, delle quali l'una sarebbe la vita in sè, l'altra la ragione in sè; ma riusciamo piuttosto all'uno assoluto, che, quantunque sia in sè uno e semplice, può tuttavia venire da noi pensato per isvariati pensieri, e nominato con molti nomi (1).

986. Ciò, che diciamo delle nature delle cose, dee dirsi ancora delle qualità, onde quelle sono perfezionate. E pria di tutto, è manifesto, non potersi dare la pura essenza di una proprietà corporea, quale sarebbe, esempligrazia, il calore o la gravità in sè. Sia pure, che nella specie delle nature, alle quali una proprietà conviene, se ne diano di tali, che quella contengano da loro stesse, e possano produrla in altre:

(1) Platonici..... ante omnia participantia compositionem posuerunt separata per se existentia, quae a compositis participantur; sicut ante homines singulares, qui participant humanitatem, posuerunt hominem separatum sine materia existentem, cuius participatione singulares homines dicuntur. Et similiter dicebant, quod ante ista viventia composita esset quaedam vita separata, cuius participatione cuncta viventia vivunt, quam vocabant per se vitam: et similiter per se sapientiam et per se esse. Haec autem separata principia ponebant ab invicem diversa a primo principio, quod nominabant per se bonum et per se unum. Dionysius autem in aliquo eis consentit et in aliquo dissentit. Consentit quidem cum eis in hoc, quod ponit vitam separatam per se existentem et similiter sapientiam et esse et alia huiusmodi. Dissentit autem ab eis in hoc, quod ista principia separata non dicit esse diversa, sed unum principium, quod est Deus, sicut supra dixit. *In lib. de div. nom. c. 5. lect. 1.*

come è il fuoco a rispetto del calore; sono tuttavia queste medesime cose cagionate da altre: e tra esse non se ne può dare alcuna, la quale sia la pura essenza della specie: siccome non può darsi un calore in sè, così non può darsi un fuoco, che sia, non questo o quello, ma il fuoco in sè. Pertanto la cagione ultima anche delle qualità deve cercarsi fuori la specie delle cose, alle quali le qualità stesse convengono. Ma è egli poi ciò vero di tutte? Certo che sì, quando le consideriamo, come le sono nei corpi. Ma nei corpi si scontrano perfezioni, il cui concetto non acchiude ciò, che è proprio dei corpi: valga per esempio la *forza*. Noi possiamo, prescindendo dalla proprietà della forza corporea, pensare la forza in universale, come la facoltà di operare. Ora si può certamente dare un forte, il quale non possegga già questa o quella forza, come sua qualità; e neppure sia per sua natura questa o quella forza, ma la forza stessa: cioè la facoltà di fare tutto ciò, che può essere fatto. Come dunque, pensando noi i corpi nella categoria dell' ente, troviamo per fermo un omonomo, cioè un ente, il quale, come ente da sè, è loro cagione; così, pensandoli come forti, troviamo altresì un omonomo, l'assolutamente forte, come cagione di questa loro proprietà. Lo stesso vale a rispetto di tutte le altre perfezioni delle nature corporee e spirituali, il cui concetto non acchiude la proprietà del finito; tanto che per esso può essere pensato eziandio l' infinito. Queste perfezioni nelle nature, in cui si trovano solo come qualità ed in misura maggiore o minore, debbono essere cagionate; e la loro universale cagione non può essere altra da quella, che possiede le perfezioni stesse,

secondo la pura loro essenza, o piuttosto a cui quelle sono la essenza; talmente che essa è la sapienza, la santità, la bellezza, e così delle altre. Anche quì dunque otteniamo solamente diversi concetti, pei quali una stessissima natura, l' ente assoluto, è rappresentato; mercecchè non potrebbe questo essere lo stesso essere, se non fosse tutto codesto.

In questa maniera Platone è riconciliato con Aristotele; e noi già, per altra occasione, udimmo S. Tommaso averlo notato. Platone, dice egli, aveva torto, quando, per ricondurre ogni moltiplicità alla unità, come a cagione di quella, ammise, per ciascuna specie di cose, una essenza ideale sussistente nella realità; ma aveva ragione in quanto, dalla svariatezza dei beni e degli enti, inferiva un supremo, che di sua natura è ed è bene, come l' uno, che è principio del moltiplice; nel che conveniva con Aristotele (1). Quando poi noi recammo questa osservazione di S. Tommaso, facemmo altresì considerare, come la Scolastica, nel concepimento dell' assoluto, compose in uno i pensieri di entrambi i due grandi Greci, schivando, con acutissima precisione, gli equivoci, pei quali la nuova filosofia cadde in tanti e sì gravi errori. Lo stesso troviamo quì nella dimostrazione per la esistenza dell' assoluto. Inoltre ai nostri lettori non sarà sfuggito, che in questo argomento, insieme colla esistenza di Dio, è provata ancora la sua unicità ed assoluta perfezione: il perchè S. Tommaso eziandio dove tratta di queste, si rifà nuovamente sopra di quella (2).

987. Intanto potrebbe recare maraviglia, che il

(1) Summa p. 1. q. 6. a. 4. Cf. Quaest. disp. De verit. q. 21. a. 4.
(2) Cont. Gent. l. 1. c. 28. n. 3. c. 42. n. 16.

santo Dottore, dovunque tratta della creazione, piglia sempre le mosse da questo argomento. Ora per esso si convince bensì, che Dio è la cagione di ogni ente; ma che Dio ne sia cagione per creazione, ciò è tanto lungi rendersi palese da quello, che piuttosto tutti i Panteisti si valsero appunto di quelle specolazioni dei due Greci, per confortarne il loro errore. Quando pure così potrebbe opporsi agli Scolastici fosse riuscito di accordare, per questo capo, Platone con Aristotele, essi tuttavia avrebbero dimostrata la creazione in modo, che gli equivoci, testè ricordati, ne sarebbero piuttosto favoriti, che impediti.

E noi rispondiamo, essere vero, che, per quella dimostrazione, Dio non viene primamente conosciuto, che come causa del mondo; ma vediamo in qual modo S. Tommaso, movendo da quella, riesce al compiuto concetto della creazione. Ciò, che da lui si voleva provare per quella dimostrazione, fu espresso nella proposizione: *Tutto ciò che è, è da Dio;* ma tosto, per determinare la maniera, onde Dio è cagione, a quella soggiunge l'altra: *Dio ha prodotto le cose dal nulla* (1); e la dimostra così: Se anche Iddio avesse prodotto il mondo, non dal nulla, ma da una qualsiasi cosa, che già era, si dovrebbe tuttavia ammettere sempre un qualche primo, a cui nulla andò innanzi. Perciocchè, siccome nella natura, per le cui forze una cosa sorge dall'altra (il corpo degli animali dalla materia alimentare, questa dalle piante, queste dagli elementi), si deve di necessità dare una qualche materia fondamentale; così quando il mondo non fosse creato dal nulla, l'operazione divina avrebbe dovuto

(1) Cont. Gent. l. 2. c. 15. et 16.

cominciare da un qualche *primo*. Ora codesto primo sarebbe stato o Dio stesso, il quale avesse generato di sè il mondo, ovvero qualche cosa da Dio distinta, dalla quale egli avrebbe formato il mondo. La prima posizione non può ammettersi, essendosi dimostrato impossibile, che la essenza divina diventa materia delle cose mondiali; ma neppure la seconda, essendosi altresì dimostrato, che quanto è fuori di Dio, è da Dio. Di quì per concepire la origine del mondo, ci è uopo ammettere un' azione di Dio, dalla quale nulla sia presupposto (1).

Di quì si scorge, che, come sopra S. Bonaventura, così qui S. Tommaso non parlano solamente, secondo che s' immagina il Günther, contro la materia eterna; ma escludono, innanzi tutto, il procedere del mondo dalla essenza di Dio. Ed il santo Dottore rimanda, sopra ciò, ad una precedente sua dichiarazione. Ora donde mai si raccoglie in questa l' impossibilità, che la propria essenza di Dio diventi materia fondamentale delle cose? Principalmente da questo, che in Dio nulla è potenza, tutto è attualità; e però il suo essere è affatto determinatissimo e perfettissimo, tanto che non possa soggiacere ad alcun

(1) Si est aliquid effectus Dei, aut praeexistit aliquid illi, aut non. Si non, habetur propositum, scilicet quod Deus aliquem effectum producat ex nullo praeexistente. Si autem aliquid praeexistit, aut est procedere in infinitum, quod non est possibile in causis materialibus, ut philosophus probat l. 2. metaph., aut erit devenire ad aliquod primum, quod aliud non praesupponit: quod quidem non potest esse nisi Deus: ostensum est enim in primo libro (c. 17), quod ipse non est materia alicuius rei: nec potest esse aliud a Deo, cui Deus non sit causa essendi, ut ostensum est (cap. praec.). Relinquitur igitur, quod Deus in productione sui effectus non requirit materiam praeiacentem, ex qua operetur. *Cont. Gent. l. 2. c. 16.*

mutamento. Codesta, diciamo così, costituzione dell'essere divino viene stabilita, in maniera chiarissima, dalla prima pruova per la esistenza di Dio, come della ragione immutabile di ogni cosa mutabile, e dalla terza, che lo dimostra, come il necessario da sè; e se sta salda la verità, che il mondo non può procedere da Dio per generazione, per convincere la sua origine per vera creazione, non ci resterà a dimostrare, se non che non potè darsi alcuna materia increata, dalla quale fosse stato formato: il che è recato ottimamente in luce dalla dimostrazione qui esaminata. Poichè dunque S. Tommaso ebbe confutata la dottrina panteistica, intorno al mondo, colà, dove tratta della natura di Dio, quì, dove discorre della creazione, doveva principalmente impugnare l'opinione di una materia eterna; e però muove dalla dimostrazione, colla quale si stabilisce non darsi nulla, che non sia da lui. Intanto noi più innanzi produrremo un altro motivo del grande momento, che dee collocarsi in questa dimostrazione, per la dottrina della creazione.

988. Nel resto la maniera mentovata non è l'unica, onde si combatte la sentenza della materia eterna. Questa dovrebb' essere pensata o destituta di forme, quale la insegnano Platone ed Aristotele, ovvero come atomistica, avente già una qualsiasi forma ed alcune qualità. Or quella prima non avrebbe neppure il compimento necessario per esistere; e questa seconda sarebbe l'imperfettissimo degli esistenti: come dunque sarà possibile il concepire l'una o l'altra, come una natura increata, e per conseguenza sussistente da sè? Inoltre ciò, che è da sè, deve anzi contenere ogni perfezione, e notantemente quella della immutabilità; laddove una

siffatta materia fondamentale, appunto perchè da lei si potessero costituire le sostanze naturali, dovrebbe soggiacere a tutte le maniere di mutamenti (1). Si aggiunga, che dalla materia non possono essere costituite, che le sostanze corporee, e per le sue trasformazioni e pei suoi differenziamenti non possono sorgere, che tali forme vitali, che dalla materia stessa debbano essere sostenute. Ora l'anima umana è sostanza spirituale e forma vitale, che sussiste in se stessa. Che se poi si volesse ammettere una materia spirituale, sarebbe impossibile, che fosse la medesima con quella, onde constano i corpi; e con ciò si avrebbe più d'una specie di materia eterna (2). Ancora: se nella natura delle cose fosse posto, che Dio avesse prodotto il mondo da una materia esistente abeterno accanto a lui, tra questa e la divina potenza dovrebbe esistere una proporzione; mercècchè, in tale sentenza, l'azione di Dio fuori di lui sarebbe un formare e differenziare, e la materia il sustrato rispondente a siffatta operazione. Però a questa scambievole relazione sarebbe presupposto, che la potenza di Dio non si potrebbe estendere al di là della materia offertale; e quindi non solo non potrebbe produrre, che dalla materia, ma eziandio non potrebbe produrre più di quello, che dalla materia esistente può farsi. Ora, essendo la materia necessariamente finita, e la potenza di Dio non meno necessariamente infinita, non potrebbe tra loro aver luogo alcuna proporzione; e però neppure quella di sustrato da una parte, e di virtù formativa dall'altra (3).

(1) Suarez. Metaph. Disp. 20. sect. 1.
(2) Suarez. Metaph. Disp. 20. sect. 1. Cf. S. Thom. l. c. n. 8.
(3) Omne agens, quod in agendo requirit materiam praeiacentem,

989. La quale considerazione della potenza divina al di fuori, che dev' essere illimitata, ci riconduce a quella tesi, che Dio, come la natura assolutamente suprema, è la causa di tutto ciò, che è fuori di lui. Se egli è posto nella natura delle cose, che quanto è fuori di Dio sia da Dio, in lui dovrà darsi una potenza di produrre, non questo o quello, ma tutto ciò, che può essere fuori di lui. L' oggetto dunque proprio di codesta potenza è l' ente; nè già l' ente in tutta la sua ampiezza: sì tutto ciò, che fuori dell' assoluto può esistere, cioè il finito. Ora di qui si fa manifesto, che anche l' operazione propria di questa potenza non è un produrre, per via di formazione o differenziamento; ma è un vero creare. Di fatti, per oggetto proprio di una potenza attiva, s' intende non l' uno o l' altro effetto, ma la specie dell' effetto, che da lei si può produrre. Come dunque è oggetto di una facoltà conoscitiva tutto ciò, che essa, per la sua propria attività, può in sè accogliere; così è oggetto di una potenza, operante al di fuori, tutto ciò, che per là sua attività può essere posto al di fuori. Secondo ciò, le cose sono oggetto del senso, solo in quanto appariscono esteriormente: della vista, in quanto sono colorate: dell' udito, in quanto sono sonore; ma per l' intelletto, il cui oggetto è l' essere, le cose diventano suo oggetto, in quanto sono. Ed appunto per questo, l' intelletto le può pienamente conoscere, secondo la loro natura, le loro condizioni e le loro

habet materiam proportionatam suae actioni, ut quidquid est in virtute agentis, totum sit in potentia materiae: alias non posset in actum producere quidquid est in sua virtute activa et sic frustra haberet virtutem ad illa; materia autem non habet talem proportionem ad Deum.. *S. Thom. l. c. n.* 7.

parvenze. Non nella stessa, ma in somigliante maniera si può determinare l'oggetto di una potenza producente. Si dànno forze naturali, atte solamente a produrre proprietà o condizioni in cose già sussistenti, movendole, per esempio, riscaldandole e via dicendo. Le cose dunque sono eziandio oggetto di queste forze, in quanto soggiacciono a siffatti influssi; e come una cosa medesima può essere oggetto di tutti i sensi, così può essere eziandio di molte forze operanti, ma sempre solo secondo i suoi fenomeni. Ora si dànno forze naturali, che producono non sole condizioni e proprietà, ma nuove nature; tuttavolta, perciocchè le generano da altre nature già esistenti, quelle nuove nature sono oggetto di siffatte forze, non in quanto *sono,* ma in quanto sono *questo* o *quello;* perciocchè siccome quelle prime fanno, che la cosa si modifichi così o così, allo stesso modo queste seconde fanno, che la cosa sia cosa di questa o quella specie. Esse adunque non producono altro effetto, che nuove determinazioni, quantunque sostanziali; ma non mai l'intera sostanza di una cosa. E benchè, secondo che dalla opinione di un'anima della natura si presuppone, vi fosse una potenza, che producesse non pure particolari specie di cose e di fenomeni, ma eziandio tutte le sostanze naturali; anche quella tuttavia avrebbe per oggetto le cose, solo in quanto sono di questa specie o con questa proprietà, non in quanto sono *simpliciter;* veduto, che la sarebbe sempre una potenza di differenziare le cose, e niente più. Così il senso interno è atto ad apprendere le cose, secondo tutti i fenomeni, onde quelle operano sugl' esterni, e però si chiama *senso comune;* ma anche per esso le cose

sono oggetto sempre secondo le apparenze, e solamente l'intelletto conosce il loro essere. Ora siccome l'intelletto, perchè ha per oggetto l'essere, è atto a conoscere non pure ogni ente, ma eziandio ogni cosa, secondo la sua natura ed i suoi fenomeni (quantunque l'intelletto finito possa ciò, solo sotto alcune condizioni ed alla maniera sua propria); così ancora alla potenza produttiva, della quale è oggetto l'ente fuori di Dio, deve essere proprio non solo il produrre quanto può essere fuori di Dio, ma altresì il produrre ogni cosa, secondo l'intera sua sostanza. E pertanto l'operare suo proprio consiste non nel differenziare e nel trasformare, sì nel porre e nel creare (1).

990. Quando si è dimostrato, che la materia, in cui le cose sussistono, dovett'essere creata dal nulla, si offre la questione se ancora l'origine delle forme, per le quali quelle hanno un proprio essere, sia da attribuirsi ad efficienza creativa. E siccome vi ebbe filosofi, che della sostanza stessa di Dio fecero il sustrato delle cose; così vollero altri, che Dio per sè medesimo conferisse loro la determinazione e l'attualità; sicchè egli sarebbe in tutte esse siccome forma,

(1) Parlando degli antichi filosofi S. Tommaso dice: Utrique consideraverunt ens particulari quadam consideratione, vel in quantum est hoc ens, vel in quantum est tale ens; et sic rebus causas agentes particulares assignaverunt. Et ulterius aliqui exxerunt se ad considerandum ens, in quantum est ens, et consideraverunt causam rerum, non solum secundum quod sunt haec vel talia, sed secundum quod sunt entia. Hoc igitur, quod est causa rerum, in quantum sunt entia, oportet esse causam rerum, non solum secundum quod sunt *talia* per formas accidentales, nec secundum quod sunt *haec* per formas substantiales, sed etiam secundum omne illud, quod pertinet ad esse illorum quocunque modo. Et sic opportet ponere etiam materiam primam creatam ab universali causa rerum. *Summa p.* 1. *q.* 44. *a.* 2. *Cf. Cont. Gent. l. c. n.* 2. 3. 4.»

svariatamente rappresentandosi. Giusta una tale sentenza, le cose *sono* per l' *essere* di Dio, sono *buone* per la *bontà* di Dio, sono *spirito* per la sua *spiritualità*, ecc.; o piuttosto esse non sono, ma è Dio che è, opera e vive in loro. Anche questo errore era già stato confutato da S. Tommaso, il quale, nel trattare della perfezione divina, avea recato all' aperto gli equivoci, dai quali quello deriva (1). Ivi e per altre occasioni lo udimmo, cogli altri Scolastici, insistere in questo, che le cose hanno il proprio loro essere, e la loro propria perfezione. Ma ora si domanda donde mai a loro l' uno e l' altra provengano, e se non basti, che Dio abbia prodotta, per creazione, la materia, onde constano; ma abbia dovuto con quella creare altresì le forme.

E quì siamo chiamati alla disquisizione *De distinctione rerum* (2), nella quale si dimostra, che prima quei tre ordini di nature mondiali: lo spirito, l' uomo, la natura, e poscia ancora le singole specie delle cose naturali siano state da Dio, non solo volute e determinate, ma prodotte altresì per azione creativa. La quale verità dev' essere difesa contro due maniere di avversarii: val quanto dire contro i Materialisti, i quali tengono per possibile, che tutte le cose siansi costituite per loro medesime dalla originaria materia caotica, e per forze dimoranti in lei: e contro coloro, dai quali la formazione delle sostanze naturali non meno, che l' origine dell' uomo si attribuisce non a Dio, ma ad una qualche natura sopratterrena.

(1) Cont. Gent. l. 1. c. 26. Summa p. 1. q. 3. n. 8. Vedi pure più sopra nn. 546, 557, 766. e segg.

(2) S. Thom. Cont. Gent. l. 2. c. 26. Summa p. 1. q. 47. In l. 2. Dist. 13. q. 1. a. 1. Quaest. disp. de pot. q. 3. a. 15.

Sì contro i primi e sì contro i secondi, vale, in primo luogo, l' argomento, che le sostanze scevre di ogni materia, od almeno di materia mutabile, non possono venire all' essere altrimenti, che per propria creazione; e quindi solo per immediata azione di Dio. Almeno dunque l' anima umana, come tutte le altre nature spirituali, ed eziandio i corpi immutabili, se ve ne ha, debbono essere creati da Dio altrettanto, che la materia originaria delle sostanze naturali (1). Ora dalle ragioni, che, per ciò dimostrare, furono svolte più sopra, si raccoglie, anche per rispetto delle sostanze naturali, che nè la materia per sè, ne la forma per sè, ma solamente il tutto costituito da entrambe, cioè la natura corporea sussistente, può essere oggetto dell' attività creativa; perciocchè il divenire dove corrispondere all' essere. Siccome dunque la materia e la forma non possono esistere separate tra loro, non vengono neppure create l' una senza dell' altra (2).

(1) Ostensum est supra, quod solus Deus potest creare. Multa autem sunt rerum, quae non possunt procedere in esse, nisi per creationem, sicut omnia, quae non sunt composita ex forma et materia contrarietati subiecta: huiusmodi enim ingenerabilia oportet esse, quum omnis generatio sit ex contrario et materia. Talia autem sunt omnes intellectuales substantiae et omnia corpora coelestia et etiam ipsa materia prima. Oportet igitur ponere omnia huiusmodi immediate a Deo sumpsisse sui esse principium. *Cont. Gent. l.* 2. *c.* 42. *n.* 8. *Cf. Ib. c.* 40 *n.* 3.

(2) Creari est quoddam fieri. . . . Fieri autem ordinatur ad esse rei. Unde illis proprie convenit fieri et creari, quibus convenit esse: quod quidem proprie convenit subsistentibus sive sunt simplicia sicut substantiae separatae, sive sunt composita sicut substantiae materiales. Illi enim proprie convenit esse, quod habet esse, et quod est subsistens in suo esse. . . . . Sicut igitur accidentia et formae et huiusmodi, quae non subsistunt, magis sunt coëxistentia quam entia ita magis debent dici concreata quam creata; proprie vero creata sunt subsistentia. *Summa p.* 1. *q.* 45. *a.* 2.

Quod fit, ad hoc fit, ut sit; est enim fieri via ad esse. Sic igi-

991. Tuttavolta queste ragioni, prese a rigore, provano solamente, che la materia non potrebbe venire creata al tutto destituta di forma: ciò, che fu da noi dimostrato, anche quando trattammo della sua natura (n. 676.). Ma donde mai si potrebbe convincere, che non pure le forme, onde dalla materia sono constituiti gli elementi, ma quelle altresì, onde constano le diverse sostanze naturali, sono da ascriversi alla potenza creatrice di Dio? Il che pure è quello, che gli Scolastici, coi SS. Padri, affermano universalmente. Di fatti, dicono essi: o la parola creativa produsse quelle forme nella materia elementare, in quei tempi diversi, cui la Scrittura chiama *giorni,* o quella materia stessa dovette dall' inizio nascondere in sè, secondo la potenza, tutte le specie di nature: e per questa potenza intendono, non già la nuda passività, onde essa materia sarebbe stata niente altro, che ricettiva delle forme; ma intendono all' ora stessa l' attività nel seme e nel germe, e la virtù, per la quale questi vengono ad esplicarsi: in somma le *rationes seminales,* delle quali fu parlato più volte (1).

Nè furono soli i santi Libri a stabilire una siffatta verità: la ragione altresì bastò a dimostrarla. Perciocchè quando si voglia ammettere, che la materia originaria non avesse ricevuto nella creazione altre forze e proprietà, che le elementari, e con queste fosse stata lasciata a sè stessa; allora si dovrebbe eziandio

tur unicuique creato convenit fieri, sicut sibi convenit esse. Esse autem non convenit formae tantum nec materiae tantum, sed composito: Eius igitur solius est proprie fieri, non materiae praeter formam. *Cont. Gent. l.* 2. *c.* 43. n. 3.

(1) S. Thom. In l. 2. Dist. l. c. Summa l. c. et q. 74. q. 115. a. 2. Quaest. disp. de pot. q. 4. a. 1. et 2.

tenere, coi Materialisti, che tutte le sostanze naturali, che, per graduali perfezioni, si levano sopra degli elementi, siansi formate per l'azione di forze fisiche, ordinandosi così nel conserto dell'Universo, la sola mercè di moto meccanico. Ora fu già dimostrato, che nominatamente la vita e la sensazione presuppongono principii appartenenti ad un ordine più alto, che non è quello degli elementi e delle loro forze; e che nè l'organismo delle singole nature, nè l'ordine dell'Universo possono essere spiegati altrimenti, che per una vera e propria finalità. E benchè possa bastare il rimettere il lettore a quella dimostrazione, ci piace nondimeno non lasciare intatte alcune delle ragioni, svolte da S. Tommaso a questo proposito.

992. Se le cose dovettero sorgere dalla materia abbandonata a sè stessa, ciò non si potrà attribuire ad altro, che al caso. Perciocchè negli elementi e nelle loro forze, come altresì nel moto concepito per queste, non è posta veruna ragione, per la quale essa materia si costituisse in questa o quella maniera; sicchè ne provenissero nature determinate, tra loro diverse, e nondimeno ordinate per iscambievoli relazioni. Che se si volessero pensare tali cause nella materia, che bastassero a regolare l'azione delle forze elementari, si verrebbe con ciò a presupporre quello appunto, che si nega. Di fatti, coteste cause sarebbero state dal Creatore collocate nella materia, e sarebbero nè più nè meno, che le forme seminali o germinali, di cui parlano gli antichi. A chi dunque nega veramente queste, a spiegare il sorgere di specie determinate di sostanze naturali, non rimane aperta altra via, che il caso. Ora se si lascia al caso aperto il campo

nella materia, di ciò si ha diritto, in quanto veramente nella sola materia è da cercare la ragione, per la quale le cose, nel loro costituirsi ed operàre, soggiacciono al caso (1). E per fermo, esse non possono essere soggette al caso, se non in quanto si possono così o così costituire; ora questa loro indeterminatezza si deriva appunto dalla materia, in quanto le forme dànno a quella piuttosto la determinazione. Quinci pertanto si dovrebbe scorgere, come sia cosa da fatuo ascrivere al caso il particolareggiamento delle cose in ispecie. Che in una specie si diano più o meno individui, e che tra questi in uno risplendano più, in un altro meno le proprietà della specie, di ciò può spesso cercarsi la ragione nel caso, appunto perchè ciò può dipendere dalla materia. Ma che nella natura le specie delle cose, tanto recisamente distinte, e mantenentisi con fermezza insuperabile, si attribuiscano al caso, codesto vale il medesimo, che dichiarare effetto del caso ciò, che gli è dirittamente contrario, e ne impedisce la prevalenza (2).

Ancora: l'operare delle sostanze naturali è determinato ed ha norma; laddove il caso ha luogo, quando in alcune congiunture quell'operare è turbato, o ne sono impediti gli effetti. Il regolare adunque è anteriore al casuale. Ora questa regolarità, nell'operare

(1) Cont. Gent. l. 2. c. 40. n. 1 et 2.

(2) Cum casus sit tantum in possibilibus aliter se habere; principium autem huiusmodi possibilitatis est materia, non autem forma quae magis determinat possibilitatem materiae ad unum; ea autem, quorum distinctio est a forma, non distinguuntur a casu, sed forte ea, quorum distinctio est a materia, specierum autem distinctio est a forma; singularium autem eiusdem speciei a materia; distinctio igitur rerum secundum speciem non potest esse a casu, sed forte aliquorum individuorum casus potest esse distinctivus. *Ibid. c.* 39. *n.* 2.

delle cose, avendo la sua ragione nella loro natura, val quanto dire nel loro essere determinato, non è possibile, che la sia effetto del caso, il quale anzi la presuppone (1). O si vorrà forse dire, che gli elementi bensì hanno la loro determinata natura ed attività; ma le diverse specie di nature sono costituite per una fortuita irregolarità, la quale non è esclusa da quella? Ora ciò sarebbe spiegare le più perfette produzioni della natura per ciò, che vi è di disordinato nel suo operare: sentenza, che almeno allora è assurda, quando si distende alla grande universalità di essa natura. Pure, anche nei casi particolari, nei quali, pel fortuito perturbamento delle forze naturali, viene alla esistenza un essere di specie diversa da quella, che dal regolare suo operare si sarebbe aspettato, anche in questi casi, diciamo, dovremmo per avventura ammettere, oltre a quelle forze perturbate, una qualche altra cagione: semi ascosi, esempligrazia; tanto che al puro caso non si debbano attribuire, che quegli sgraziati prodotti, cui gli antichi chiamarono *peccata naturae*. Secondo ciò, quella opinione affermerebbe, che tutte le specie di sostanze naturali furono costituite alla maniera stessa, onde sono generati gli aborti: pensiero tanto più insulso, quanto che per esso l'irregolarità si mette per ragione di ciò, che è più perfettamente regolato; mercecchè l'armonia delle forze vigoreggia nelle nature organiche in maniera, senza paragone, più alta, che non negli elementi.

993. Ma conciossiachè vi siano altri filosofi, i quali, scorgendo l'assurdità di quella sentenza, si accostano alla specolazione platonica collo ascrivere la formazione

(1) Ibid. n. 4.

della materia all' influsso di sostanze celesti; anche contro di questi si producono peculiari argomenti, oltre ai generali menzionati da principio. A noi basterà recarne in mezzo quelli, onde si soleva dimostrare, contro gli Arabi, accordarsi molto bene colla perfezione della causa suprema il chiamare all' essere, non solamente l' angelo altissimo, ma eziandio tutto l' Universo colle graduazioni di nature, onde quello è costituito. Perciocchè quanto è più singolare l' opinione, che Dio abbia solamente creata la materia caotica e l' angelo, il quale da quella avrebbe formato il mondo corporeo, tanto più si ha il diritto di richiedere le ragioni, che la rendono necessaria. Ora quali altre ragioni se ne potranno addurre, se non quelle, onde gli Arabi solevano confortare la loro sentenza?

La principale ragione, che si recasse, per attribuire l'origine delle cose visibili a quella natura spirituale, fù perchè si stimò ripugnare il loro producimento alla perfezione della suprema natura. Pure, senza ombra di dubbio, non è così. Quell' ordine, onde l' universalità delle cose è contenuta in un tutto, dipende da questo, o piuttosto consiste in questo, che si dànno molte specie diverse di cose, le quali scambievolmente si sostengono e si perfezionano, e, nel loro conserto, ci offrono questo grande spettacolo di una inestimabile pienezza di essere e di vita. Chi dunque ha prodotto le specie delle cose nella loro svariatezza, quegli stesso è l' autore dell' ordine, che vige nel tutto. Ora quest' ordine è nel mondo l' ottimo, e per avventura assai più eccelso, che non è la perfezione delle singole specie, per quanto eccellenti, nel proprio grado,

possano essere. Conciossiachè dunque l' ottimo e l'eccellente si debba, fuori d' ogni dubbio, riguardare come effetto della suprema cagione, si dovrà l'ordine del tutto, e, per conseguente l' esistenza, non del solo angelo, ma di tutte le specie di cose, ripetere da Dio medesimo (1). In caso diverso, si viene ad affermare, che Dio per la sua perfezione è impedito dal cagionare ciò, che nel mondo è l'ottimo, e che un' altra natura ciò possa, precisamente perchè, a rispetto della suprema cagione, è da meno (2). Nè vi sarà uopo di notare, come questa così sagace pruova non sarebbe punto infermata, se altri replicasse, avere l' angelo, nella formazione o creazione del mondo visibile, non fatto altro, che compiere la volontà divina; e così rimarrebbe sempre Dio autore dell' ordine, che regna nelle cose. Perciocchè una siffatta replica cangerebbe al tutto la dottrina, contro cui disputa S. Tommaso. Se Dio, nella creazione dell' uomo e del mondo visibile, abbia potuto valersi del ministero degli angeli, codesta è una quistione affatto diversa, e noi ne tratteremo più innanzi. Ma i filosofi, il cui errore è quì impugnato, insegnavano, gli angeli indipendentemente da Dio, ed anzi contro la sua volontà, avere creato il mondo terreno (n. 445); e gli Arabi, ai quali prin-

(1) Id, quod est optimum in rebus creatis, reducitur, ut in primam causam, in id, quod est optimum in causis. Optimum autem in omnibus entibus creatis est ordo universi, in quo bonum universi consistit, sicut et in rebus humanis bonum gentis est divinius quam bonum unius. Oportet igitur ordinem universi sicut in propriam causam reducere in Deum, quem supra ostendimus esse summum bonum. Non igitur rerum distinctio, in qua ordo consistit universi, causatur ex causis secundis, sed magis ex intentione primae causae. *Cont. Gent. l.* 2. *c.* 42. n. 2.

(2) Ibid. n. 3.

cipalmente aveva l' occhio S. Tommaso, facevano procedere necessariamente come la suprema intelligenza da Dio, così l' una dall' altra le intelligenze, e dall' ultima tra esse il mondo corporeo.

Quando poi quelli insistevano peculiarmente sopra di questo, che colla unità della suprema natura ripugna il produrre il moltiplice, ed alla sua semplicità il diverso, S. Tommaso rispondeva, che questa ragione sarebbe buona solamente, quando Dio avesse prodotte le cose fuori di sè, per generazione naturale e necessaria. Ma, operando Dio per intelletto e volontà libera, ciò, che opera, lo produce, in quanto lo pensa e lo vuole. Ora alla sua unità non ripugna, che egli pensi il moltiplice, più di quello che ripugni alla sua semplicità, che pensi il diverso. Piuttosto da questa sua unità e semplicità noi intendiamo, che egli con un pensiere abbraccia tutto il pensabile. E se, alla stessa maniera, la possanza della sua volontà non è ristretta ad uno, ma si distende a tutto ciò, che può essere; eziandio di questo noi troviamo l' ultima ragione precisamente nella semplicità di Dio, per la quale egli è il medesimo puro essere (nn. 514 e seg.) (1).

994. Come, per tal modo, dalla natura delle cose non meno, che dalla perfezione di Dio s' inferisce,

(1) Deus est agens per intellectum .... Oportet igitur, quod producat effectum suum ex hoc, quod ipsum effectum intelligit et intendit. Sed per quam rationem intelligit unum effectum, potest et multos effectus alios a se intelligere. Potest igitur multa causare statim absque medio. Sicut supra ostensum est, virtus divina non limitatur ad unum effectum, et hoc ex eius simplicitate provenit: quia quanto aliqua virtus est magis unita, tanto est magis infinita et ad plura se potest extendere. Quod autem ex uno non fiat nisi unum, non oportet nisi quando agens ad unum effectum determinatur. *Cont. Gent. l.* 2. *c.* 42. *n.* 6. *et* 7.

che non pure la materia mondiale, ma ancora le specie delle sostanze si debbono riferire a lui, come a loro autore per creazione; così, dagli attributi e dai fini di Dio si può cercare di concepire il perchè egli abbia creata l'universalità delle cose, quale ora la veggiamo costituita. Il mondo, dice S. Bonaventura, dovea rivelare la potenza, la sapienza e la bontà di Dio. La potenza in nulla si palesa tanto maravigliosa, quanto nel produrre cose disparatissime, e nel riunirle tuttavia intimamente, benchè siano rimotissime le une dalle altre. Di quì il regno degli spiriti sta di rincontro al mondo corporeo; ma nell'uomo lo spirituale è collegato al materiale in una stessa natura. Anche la sapienza rifulge principalmente nell'ordinare il supremo, il mezzano e l'infimo a costituire un tutto. Or il più basso è la natura corporea, il più eccelso la spirituale, l'uomo, accoppiandole in sè entrambe, è posto nel mezzo. Da ultimo la bontà di Dio si manifesta, non pure nell'avere creati gli uomini, che hanno, com'egli ha, vita e conoscenza; ma altresì nello averli fatti tali, che possano partecipare ad altri ciò, che essi posseggono. La sostanza spirituale pertanto vive e conosce, e la corporea è nell'uomo, mercè dell'anima, innalzata a quella perfezione di vita, di cui è capace (1).

Gli Scolastici parlano spesso di questi tre ordini

(1) Il S. Dottore restringe ciò, che più diffusamente ha detto altrove, nelle seguenti parole: Ad perfectionem universi hoc triplex genus substantiae requiritur, et hoc propter triplicem perfectionem universi, quae attenditur in amplitudine ambitus, sufficientia ordinis, influentia bonitatis, in quibus exprimit in causa triplicem perfectionem: videlicet sapientiae, potentiae et bonitatis. *In l.* 2. *Dist.* 1. *p.* 2. *a.* 1. *q.* 2.

di nature create, ed aggiungono altre considerazioni ai pensieri di S. Bonaventura (1); dal che si può di nuovo conchiudere con quanto poca ragione il Günther dicea più innanzi, che dagli Scolastici lo spirito e la natura non fossero stati concepiti nella loro opposizione, e quindi come antitesi nell' Universo, e meno ancora l'uomo, come sintesi di entrambi: tanto furono lungi dal poterla ragionare colla specolazione.

Ma S. Tommaso, a fondamento di quella considerazione, mette un pensiero, dal quale, oltre a questi tre ordini di esseri nella loro diversità, si può ancora comprendere l'immensa svariatezza delle nature. Il mondo deve rappresentare la perfezione di Dio, e di quella essere partecipe; nè altro da questo è il fine della creazione (nn. 504, 517.). Ora Dio è da sè; le nature mondiali sone non da sè, ma da lui: questa è la prima differenza essenziale tra Dio ed il creato, dalla quale è agevole dedurre le altre. Quantunque nondimeno le nature create non siano da sè, sono tuttavia per sè; cioè hanno da Dio un essere loro proprio: e però, a rispetto di Dio, dell' ente per sè, non costituiscono già un assoluto contrapposto, come fa il nulla; ma piuttosto sono una copia della sua natura: e però *rappresentano* la perfezione di lui, in quanto *ne sono partecipi*. Ma da quella prima, e potrebbe dirsi originaria differenza, si deduce quest' altra. Come essere da sè, è Dio il puro essere, acchiudente in purissima semplicità la pienezza di ogni perfezione; ma l' essere creato è necessariamente circoscritto, e però tale, a cui solo questa o quella per-

(1) Suarez. De anima l. 1. c. 9. n. 16. Conimbr. l. 2. de coelo c. 1. q. 2. a. 2.

fezione, e per giunta in una misura determinata, si avviene. Perciocchè se Dio in tanto è il puro essere, in quanto è da sè, sarebbe una contraddizione, se una creatura possedesse quella purezza dell'essere. Il mondo adunque, come il complesso di tutte le nature create, si trova contrapposto al Creatore per questo, che laddove Dio possiede la pienezza di tutto l'essere in unità perfettissima, il mondo consta di una moltiplicità di esseri limitati. Ma poichè le cose, in questo loro essere limitato, sono tuttavia, ciascuna alla sua maniera, una imitazione dell' ente perfettissimo, si potrà ben dire, che la perfezione di Dio, la quale in sè è una, nel mondo, sua immagine, si rappresenta spartita. Di che si fa chiaro, che il fine della creazione, il manifestare e comunicare la perfezione di Dio, tanto più ampiamente viene raggiunto, quanto è maggiore la svariatezza delle nature riunite in un' armonia inalterata (1).

995. Pure i concetti testè mentovati di S. Tommaso potrebbero essere frantesi. Anche il Panteismo logico trova nel Dio per lui foggiato, nel concetto assoluto, tutto l' essere in pura unità, e lo fa spar-

(1) Distinctio rerum et multitudo est ex intentione primi agentis quod est Deus. Produxit enim res in esse propter suam bonitatem communicandam creaturis et per eas repraesentandam: et quia per unam creaturam sufficienter repraesentari non potest, produxit multas creaturas et diversas, ut quod deest uni ad repraesentandam divinam bonitatem suppleatur ex alia Nam bonitas, quae in Deo est simpliciter et uniformiter, in creaturis est multipliciter et divisim: unde perfectius participat divinam bonitatem et repraesentat eam totum universum, quam alia quaecunque creatura. Et quia ex divina sapientia est causa distinctionis rerum, ideo Moyses dicit, res esse distinctas verbo Dei, quod est conceptio sapientiae: et hoc est quod dicitur Gen. 1. v. 3. Dixit Deus: Fiat lux..... et divisit lucem a tenebris. *Summa p. l. q.* 47. *a.* 1. *Cf. Cont. Gent. l.* 2. *c.* 45. *per totum* . . . . *n.* 520.

tire nel mondo, ed in varie maniere rappresentarsi. Ma è egli possibile intendere S. Tommaso a questo modo, e proprio quì, dove egli dalla dottrina, sopra la creazione dal nulla, passa a considerare di proposito l'opera creativa? Che è ciò, che il Günther, così corrivo a quella ingiusta interpretazione, da per tutto contrappone, come sua propria dottrina, a quel concepimento panteistico? L'unità dell'essere assoluto, dice egli, è l'unità non del concetto, ma dell'idea; cioè a dire l'assoluto non è l'essere universale, l'essere del tutto; ma è piuttosto il fondamento, ossia la cagione di tutto l'essere. Ora non solo noi abbiamo veduto, come S. Tommaso asserisce questa stessa distinzione in maniera, se altra mai, precisa (n. 410), ma si può affermare, che tutta la sua dottrina della creazione, per quanto noi l'abbiamo fin quì esplicata, è uno stabilire precisamente questa tesi: *Dio non è l'essere universale nelle cose, ma è la loro reale cagione fuori di loro.* Per dimostrare ciò, riduciamo le disquisizioni fatte fin quì alla dottrina delle cagioni; e lo stesso S. Tommaso, secondo quella, ha distinti i punti per lui trattati nella prima sua ricerca intorno alla creazione (1).

Le cagioni delle cose si dividono in interne ed esterne. Le *interne* sono i principii costituenti; e però nei corpi, la materia e la forma: nelle nature immateriali, la semplice essenza, la quale, al tempo stesso, è soggetto e forma. Le *esterne* sono la efficiente, l'esemplare e la finale. Ora, intorno a codeste cause, fu di sopra dimostrato primamente, che Dio, come l'essere supremo ed illimitato, è necessariamente la cagione

(1) Summa p. I. q. 44.

operativa di tutto l'essere limitato; poscia, che egli non produsse le cose di sè, e quindi non potè divenire soggetto del mondo; ma piuttosto questo soggetto, la materia mondiale, dovett'essere creata dal nulla. Meno ancora potrà Dio determinare col proprio essere quella materia, diventando forma del mondo; ma come dovette creare la materia, così dovette altresì con quella ed in quella creare le forme; e però recare all'essere dal nulla l'intero Universo nella sua ordinatissima varietà. Ma se Dio non determina le cose col proprio suo essere, e quindi non è in esse siccome forma; egli tuttavia è, in un certo senso, la forma (1) fuori di quelle; è l'ideale, secondo cui esse tutte sono formate; e finalmente egli altresì è il fine, il supremo bene, in grazia di cui è tutto quello, che è, ed a cui ciascuna cosa tende alla sua maniera.

Alla quistione pertanto, come ed in qual modo siano causate le cose, si risponde così: Esse nè sono formate dalla essenza di Dio, nè per l'essere di lui determinate. Gl'interni principii, onde constano, appartengono a loro stesse; ma se perciò ciascuna di loro sussiste per sè nel proprio suo essere, non per questo si deve dire, che sussiste da sè, ma piuttosto da Dio, dal quale ciascuna, come da estrinseca cagione, secondo tutta la sua essenza ed esistenza, dipende; e ciò in quella triplice relazione, nella quale una cosa può essere cagione esterna di un'altra; cioè a dire come *potenza*, che opera: come *norma* che guida; come *fine*, per cui amore si opera (2). Conciossiachè

(1) Sopra questo doppio significato della voce *forma* vedi più sopra n. 673.

(2) Le quistioni, proposte da S. Tommaso e da lui risolute

dunque Iddio per ciascuno di questi rispetti sia cagione del mondo, ci si manifesta come suo universale ed affatto indipendente autore; ma conciossiachè Dio abbia posto il mondo, come sua esterna cagione, e non come interna, rimane da quello, nel suo essere e nella sua essenza, distinto. Di fatti, poichè per cause interne s' intendono i principii costitutivi della essenza, essere cagione esterna significa altrettanto, che non averè coll' effetto alcuna comunanza di essere e di essenza.

III.

Dell' Atto creativo.

996. Poichè il Günther ebbe ragionato contro la dottrina del Fichte iuniore, intorno alla creazione, e contrapposta a quella la sua teorica, si volge a giudicare la dottrina scolastica, per giustificare la parola del Fichte seniore: « Nessuno cioè finora avere recata pure una parola intelligibile sopra la creazione dal nulla. » Egli, il Günther, comincia da S. Anselmo. « Anche di lui si può affermare, che, a suo giudizio, il concetto ecclesiastico (del nulla, da cui Dio creò il mondo) era troppo vacuo; e però egli si adoperò a riempirlo di qualche cosa. Ma ciò posto, si può affermare eziandio, che da lui il comune assioma: *ex nihilo fit nihil* non fu » (come ad onore della filosofia chiesastica si era detto) « circoscritto al giro

affermativamente, suonano così: Primo utrum Deus sit causa efficiens omnium entium: secundo utrum materia prima sit creata a Deo; tertio, utrum Deus sit causa exemplaris rerum; quarto, utrum ipse sit causa finalis rerum.

della causalità subordinata. Dice di fatti espressamente: *Clarum est, ea omnia, quae facta sunt, nihil fuisse, antequam fierent (i. e. quantum ad hoc, quia non erant quod nunc sunt, nec erat ex quo fierent); non tamen nihil erant, quantum ad rationem facientis, per quam et secundum quam fiebant.* Ed aggiunge : *Forma rerum (quae in ratione primae naturae res secundas praecedebat) concipi debet rerum quaedam in ipsa mente loquutio, per quam et fierent res, et cum factae essent cognoscerentur; unde consequitur, hanc summae essentiae loquutionem intimam non aliud esse, quam ipsam summam essentiam.* La *qualche cosa* adunque, cui il grande Scolastico colloca in luogo del *nulla,* è la forma delle cose (noi potremmo chiamarla la categoria, tanto più che quella parola dev' essere identica colla sostanza assoluta): breve, la *qualche cosa* giace nella natura di Dio stesso. »

« Se noi troviamo una siffatta diffinizione sull' ingresso della Scolastica, non dovremo stupirci, se, nel suo egresso (?), Tommaso di Aquino qualifica la creazione per una *emanatio totius entis a causa universali. Nomine creationis designamus emanationem totius entis a causa universali.* Se cioè il mondo, secondo la sua forma, è identico colla essenza di Dio; la creazione non è a pensarsi altrimenti, che come un parziale efflusso della sua essenza da lui medesimo. Ora questa primitiva emanazione (1) può certamente venire contrapposta alla secondaria (2), (alla detta particolare a differenza dell' altra come universale); e di lei si può affermare, che esclude ciò, che la secondaria in-

(1) Intendi la creazione.
(2) Cioè alla generazione delle creature.

chiude; e vuol dire la presupposizione di una cosa (natura): e s' intende della medesima specie. *Si consideratur emanatio totius entis universalis a primo principio, impossibile est, quod aliquod ens praesupponatur huic emanationi. Idem autem est nihil, quod nullum ens.* »

« E qual cosa è più certa, che dire con S. Tommaso: il primo uomo non ebbe l' uomo per suo presupposto? ma è altrettanto giusto il dire, che Dio sia stato il suo generatore *(Emanator)*. Il genere è certo nella specie; ma questa, come tale, non è nel genere, in quanto ciò, che la fa specie, non è contenuto nel genere (1). »

Da quest' ultima proposizione apparisce in qual modo il Günther si avvisa dovere spiegare i due Dottori della Chiesa. Anche per essi Dio non era, che l' essere universale, il quale diviene causa universale col particolareggiarsi; e questo particolareggiamento, onde Dio pone in sè sempre nuove determinazioni, divenendo tutte le specie di cose, sarebbe l' atto creativo. Quinci conchiude la sua censura così: « E non potremo noi dire, che l' antica e la nuova Teologia scolastica però solamente non erano in grado di produrre nulla d' intelligibile sopra il concetto cristiano della creazione, perchè professavano le opinioni filosofiche di Platone e di Aristotele, i quali non dovettero la loro riputazione nell' antica Filosofia, che al compimento del pensiero concettuale?... Col presidio di questo quei pensatori ebbero certamente sconfitto il Politeismo; ma nel Monoteismo non fornirono nulla di meglio, che determinare la relazione di Dio al

(1) Eurist. ed Era. pag. 523. V. pure Proped. pag. 366.

mondo, secondo il tipo del concetto logico. Sotto questa categoria, non che il chiaro pensiero, ma nè tampoco il presentimento di una creazione non trova verun fondamento; e così si spiega, come i medesimi Teologi scolastici, nominalisti o realisti che fossero, non poterno recare nulla d' intelligibile sopra tale soggetto. »

Con questo biasimo dell'antichità cristiana, il quale, in altre circostanze, viene con acerbissime parole allargato ai SS. Padri, e nominatamente a S. Agostino (1), chiude il Günther una delle più considerevoli sue Opere, destandosene un eco fragoroso nella sua scuola. A confortarlo poi si evocano altresì le dichiarazioni da S. Tommaso medesimo date di quel suo concetto della creazione: « Siccome la generazione dell' uomo avviene dal non essere o dal non uomo, così (dice egli) avviene la creazione, la quale è l' efflusso di tutta l' essenza, dal non essere o dal nulla. Così non solo l' essere dell' Universo, ma ancora ciascuna sua parte fluisce *(horribile dictu!)* da Dio stesso (2). »

997. Per rispondere a tutte queste accuse, ed esporre la vera dottrina dell' antichità, intorno all' atto creativo, ne discorreremo i diversi capi nell' ordine stesso, onde furono proposti. Dice pertanto S. Anselmo, che le cose, prima che fossero, non erano del tutto nulla, in quanto la loro forma si trovava in Dio. Ma egli dichiara di più, questa forma essere la stessa essenza

(1) Eurist. ed Era. pag. 288.

(2) Knoodt *Gunther e Clemens*, V. 1. pag. 233. V. pure ibid. V. III pag. 42, e Frehsch, *Intuizione Cristiana del mondo, pp.* 68. *e segg.*

di Dio; di che il Günther inferisce, che dunque il mondo, secondo Anselmo, emerse, non dal nulla, ma dalla essenza di Dio, e quindi, secondo la sua forma, è identico con quella. Ma di grazia, che intende mai S. Anselmo per *forma delle cose?* Noi abbiamo di fresco ricordata la doppia significazione della voce *forma*. Essa, e non nei Padri pei primi, ma eziandio nei classici latini, vale non meno la platonica ἰδέα: l'esemplare, secondo cui è formata la cosa, che la μορφή; il χαράκτηρ, cioè la natura, cui la cosa stessa riceve per la formazione (1). Quantunque pertanto gli Scolastici leghino comunemente alla voce forma questo secondo significato, usarono tuttavia, massime i più antichi, anche il primo. Conciossiachè dunque l' esemplare delle cose fosse contenuto nell' eterno pensiero di Dio, e quindi nella Parola, onde il Padre dice tutto, che pensa; questa Parola fu ancora detta, massime da S. Agostino, *forma originaria,* ossia forma di tutte le forme (nn. 20. 487.). È chiaro, che S. Anselmo, nel luogo citato dal Günther, accenna a questo pensiero di S. Agostino, in quanto dice, che la forma, preesistente alle cose, è da concepirsi come una *loquutio in mente (divina);* nè ci deve recare maraviglia, quando aggiunge, che quella è la essenza di Dio. O è forse in Dio, quando pensa il mondo, il pensiero, siccome il pensato, qualche cosa distinta da Dio? Il pensiero non è distinto da Dio più di quello, che sia la eterna sua Parola, che s'identifica con esso lui. Ora si potrà forse quinci dedurre, che per Anselmo la forma del mondo è identica colla essenza di Dio? Ciò sarebbe lo stesso, che dire, la forma della casa essere

(1) Cic. top. 7. Or. 11. de orat. 2. 23.

identica col pensiero di chi ne diresse la costruttura. Dopo tutto quello, che già abbiamo esposto della dottrina degli Scolastici, intorno sì delle idee eterne (nn. 219 e segg.), e sì dell' essere delle cose anteriore al tempo (nn. 581 e segg.), non abbiamo quì uopo di allargarci di vantaggio sopra questo soggetto.

Nondimeno il Günther, nelle poche parole, per lui citate da S. Anselmo, avrebbe potuto trovare quanto gli abbisognava al retto comprendimento del pensiero di lui. Le cose (dice il Santo) prima che fossero, erano nulla, non pure perchè non erano *quello*, che sono; ma eziandio perchè nulla era, *da cui* esse fossero. In qual senso adunque non erano tuttavia del tutto nulla? In quanto in colui, che le fece, era un pensiero, pel quale e secondo il quale furono fatte: *Non tamen nihil erant, quantum ad rationem facientis, per quam et secundum quam fiebant.* Come cioè il greco λόγος, così spesse volte il latino *ratio* vale *pensiero*, *concetto*. Era forse dunque per S. Anselmo il concetto chiesastico del nulla, da cui il mondo fu fatto, troppo vacuo, sicchè egli, per riempirlo, vi dovesse cacciare dentro una qualche cosa, cioè l'essenza di Dio? Egli tenne saldo, che *nulla* era, *da cui*; ma che vi era tuttavia alcuna cosa, per *cui* e *secondo cui* il mondo fu fatto; vale a dire egli affermò, che nel principio fuori di Dio non era nulla; ma che vi era appresso Dio il Verbo; che quello era Dio, e che per quello e secondo quello tutto fu fatto.

Il Günther aveva poco innanzi recata questa, come dottrina del vero Teismo. « Nella creazione ha luogo il farsi temporale di un eterno; mercecchè così si può nominare l' attuazione, se quinci non si escluda l' en-

trare nello spazio. Ora quell' eterno, che pel divino volere acquista un nuovo essere, come reale principio (come sostanza), non è già parte costitutiva della natura di Dio; ma è bensì un momento nella coscienza, che egli ha di sè: cioè a dire è un pensiero di Dio; il quale pensiero è antico, quanto la sua intelligenza medesima. Che questo eterno poi sia in Dio un formale (non reale), lo dichiara l'atto creativo medesimo, in quanto è un atto, che effettua (1).» Or come dunque riesce il Günther, poche pagine dopo, a qualificare appunto questa dottrina per panteistica presso S. Anselmo? Vuol dire, che per lui questo pensiero non è una parte costitutiva della essenza di Dio, e per S. Anselmo quello è la stessa essenza divina. Il Günther cioè per pensiero intende il *pensato,* il mondo possibile; laddove S. Anselmo per pensiero intende l'*atto del pensante,* l' espressione vitale del pensato: il che il Günther avrebbe potuto e dovuto capire dal chiamare, che il Santo fa ancora questo pensiero locuzione interna *(loquutio in mente);* e di quella asserisce, che Dio, per lei e secondo lei, ha creato il mondo. Come dunque il pensiero dell' artista si può certamente nominare lo spirito dell'artista divenuto attivo, in quanto principio pensante; così il pensiero di Dio dev' essere nominato sua essenza: stantechè Dio è un principio, che non diviene, ma è attivo abeterno.

998. Volgiamoci ora al Tommaso d' Aquino anche più gravemente accagionato. Quando fu ragionato del retto concepimento dell' assoluto, mostrammo con quanta accuratezza da S. Tommaso non meno, che da S. Bonaventura viene dichiarato il senso, in cui

(1) Eur. ed Era p. 507.

si dice, che tutto il bene è bene per la bontà di Dio (n. 548.); e lo stesso vale dell' essere e delle altre perfezioni. S. Tommaso torna spesso sopra questa dottrina; ma in un luogo comincia dal rigettare espressamente e confutare l' errore appunto, cui il Günther vorrebbe appiccargli. « Alcuni filosofi (dice egli), per vane ragioni, si sono lasciati indurre ad affermare, che Iddio abbia comune la natura con tutte le cose, sia come materia da cui, sia come forma per cui quelle sarebbero costituite. » E poichè ebbe in breve ricordate le ragioni in contrario, a noi già note, soggiunge, che tuttavia si può, coi Platonici, distinguere la forma, che nelle cose è principio della loro determinazione, dalla forma, che è fuori di esse, come loro esemplare; e secondo ciò si può dire, che le cose sono buone per la bontà di Dio, in quanto non pure sono da lui, come da causa efficiente; ma sono altresì secondo lui, come da causa esemplare (1). Valendo dunque lo stesso per l' essere e per le altre perfezioni, qui troviamo presso S. Tommaso precisamente il medesimo concetto, che presso S. Anselmo.

Ciò nulla ostante, il Günther pretende trovare in

(1) Quidam frivolis rationibus ducti posuerunt, Deum esse de substantia cuiuslibet rei. Quorum quidam posuerunt, Deum esse idem quod materia prima, ut David de Dinando. Quidam vero posuerunt, ipsum esse formam cuiuslibet rei. Cuius quidem erroris statim falsitas aperitur... Ipsa divina essentia nec est materia alicuius rei nec forma, ut ea possit creatura dici formaliter bona, sicut *forma coniuncta;* sed quaelibet est ei similitudo quaedam, et ideo Platonici dixerunt, quod omnia sunt bona formaliter bonitate prima non sicut forma coniuncta, sed sicut *forma separata* . . . . Sic unumquodque dicetur bonum sicut forma inhaerente per similitudinem summi boni sibi inditam, et ulterius per bonitatem primam, sicut per exemplum et effectivum omnis bonitatis creatae. *Quaest. disp. De verit. q.* 21. *a.* 4.

S. Tommaso espresso svelatamente ciò, che egli ha cacciato nelle parole di S. Anselmo. La creazione è, per Tommaso, un efflusso da Dio; dunque è una comunicazione parziale della sua essenza. Questa grossolana accusa è fondata da prima nella parola, di cui si valse il santo Dottore, parlando della creazione. Di fatti *emanatio* che altro significa, se non efflusso? Certamente; ma che direbbe il Günther, se noi volessimo intendere le sue parole, non secondo la sua dottrina, ma secondo il loro significato letterale? E, per non uscire dal nostro soggetto, noi lo udimmo testè asserire, che nella creazione avviene il *farsi temporale* di un eterno; e più spesso le creature sono da lui chiamate *pensieri di Dio diventati sostanze*, che non da S. Tommaso si chiama *emanatio* la creazione. Adunque se per questo si deve trovare in S. Tommaso l'*Emanatismo* degli Gnostici e degli Arabi, ad onta che egli lo abbia in tutte le sue Opere combattuto, allora il Günther altresì dovrà contentarsi, che presso di lui si trovino le *idee incorporate* dei Neoplatonici, e l'*infinito fatto finito* del Fichte e dell'Hegel.

Emanatio è una espressione, la quale figuratamente vale qualsiasi maniera di origine; come altresì diciamo, che Dio è la fonte di tutto il bene, senzà temere per questo di essere tenuti per Panteisti. Colà appunto, dove S. Tommaso propone questa verità, che Dio è il supremo bene, dal quale tutto il bene ha origine, in vece della voce *emanare*, si vale della equivalente *effluere*. Ma a nessuno attento lettore può sfuggire, che egli l'adopera nel significato universalissimo di originarsi. Perciocchè se con ciò avesse vo-

luto esprimere la maniera speciale, onde una cosa sorge per efflusso o generazione da un' altra, non avrebbe potuto dire, che il bene od il perfetto, che è nel mondo, emana bensì da Dio, ma non come da cagione omogenea, sì piuttosto come da tale, che *nè nella specie, nè nel genere* conviene coi suoi effetti (1). Quì dunque è negato, colla massima precisione, proprio quello, che il Günther vuole inferire dalla voce *emanatio*: che cioè Dio sia nelle creature, come il genere nelle specie.

Ma veramente dall' avere S. Tommaso distinto Dio come cagione universale, dalle cagioni create come particolari, quell' errore non è abbastanza escluso; mercecchè anche i Panteisti possono all' essere universale dare il nome di universale cagione. Ma un tale concetto non si può presupporre in S. Tommaso; perchè egli primamente, come pocanzi ricordammo, dichiara espressamente, nulla essere più biasimevole, che confondere l' essere universale colla cagione di tutto l' essere. Per S. Tommaso, Iddio non pure non può paragonarsi colle cose, come il genere colle specie; ma neppure, come un genere con un altro; stantechè di Dio e delle creature nulla si enuncia in senso univoco, ma tutto in analogo. Il paragone poi, che ha luogo, quando noi chiamiamo Dio, in contrapposto alle creature, il supremo essere, il supremo bene ecc., è una *comparatio per excessum* (2). Quantunque per-

(1) Bonum Deo attribuitur, in quantum omnes perfectiones desideratae effluunt ab eo sicut a prima causa: non autem effluunt ab eo, sicut ab agente univoco, sed sicut ab agente quod non conventi cum suis effectibus neque in ratione speciei neque in ratione generis. *Summa p.* 1 *q.* 6. *a.* 2. *Cf. q.* 4. *a.* 3.

(2) Ea, quae non sunt in eodem genere, si quidem sint in di-

tanto gli Scolastici abbiano, senza dubbio, frequentata la scuola *di Platone e di Aristotele;* in quella tuttavia erano arrivati ad un pensiero affatto diverso da quello, cui il Günther chiama concettuale. Essi ivi appunto avevano imparato a distinguere il fondamento reale di tutto l' essere, dalla forma concettuale dell' essere in genere.

999. Secondo S. Tommaso, Platone ed Aristotele s' innalzarono sopra i loro precessori, appunto per avere trovato il fondamento di tutto l' ente. Perocchè i più antichi di coloro non erano assorti fino alla conoscenza del mutamento sostanziale. Essi, nel sorgere e trapassare delle cose, non iscorgevano altro, che una mutazione accidentale dello stesso soggetto; e quindi in questo, nella materia cioè e nelle sue forze, cercarono la ragione ultima di ogni divenire. I posteriori, avvertirono bensì la sostanziale differenza delle cose; e però cercarono fuori della materia un principio, la cui mercè potessero in quelle sorgere le forme, che ne determinassero l' essere sostanziale. Pure la scuola socratica, per la prima, abbracciando l' intero essere delle cose: il soggetto e la forma, come prese, che esse dovevano essere causate secondo l' intera loro natura. Si deve dare una causa, la quale, non solamente operi, che le cose siano così o così, ovvero che le siano di questa o di quella specie, ma faccia che siano. Questa causa, il cui proprio effetto è l' essere delle cose, è detta, per un doppio rispetto,

versis generibus contenta, nullo modo sunt comparabilia: Deus autem negatur esse in eodem genere cum aliis bonis: non quod ipse sit in quodam alio genere, sed quia ipse est extra genus et principium omnis generis; et sic comparatur ad alia per excessum et huiusmodi comparatione importat summum bonum. *Summa p.* 1. *q.* 6. *a.* 2. *ad* 3.

universale: primamente, perchè cagiona tutto l'essere della cosa; e non solo la altera o trasforma, ma la pone: secondamente, perchè, appunto per questo, tutto ciò, che è fuori di lei, è causato da lei. Ci è stato uopo di ritornare sopra questa dottrina già esposta più sopra, stantechè S. Tommaso rannoda a quella ciò, che di più profondo discorre, intorno all'atto creativo.

Di fatti il luogo, dal quale il Günther vuole dimostrare la sua accusa, comincia appunto così: « Siccome di sopra fu detto, si deve considerare, non solo la emanazione di un ente particolare da un qualche particolare agente, ma eziandio la emanazione di tutto l'ente dalla universale cagione, che è Dio: e questa emanazione si significa colla parola creazione. » Ora la universale cagione, in che mai si differenzia dalla particolare, giusta la dichiarazione, alla quale il santo Dottore rimanda? In questo, che la cagione universale non produce solo determinazioni accidentali, per cui le cose siano condizionate così o così: nè determinazioni sostanziali, per cui esse cose appartengano a questa o a quella specie; ma produce tutto, che comunque al suo essere si appartiene (1). Che se è così, la cagione universale, in questo senso, si dovrà differenziare dalle particolari, anche perchè essa, ed essa solamente produce dal nulla. Perciocchè (così continua S. Tommaso) in qualsiasi origine, anche da particolare cagione, ciò che sorge, non può andare innanzi all'origine; stantechè sè già fosse, non sorgerebbe. Una pianta pertanto, un bruto, un uomo vien fatto da ciò, che non è pianta, bruto od uomo, come

(1) V. Le parole di S. Tommaso più sopra n. 889.

altresì il bianco è fatto da ciò, che non è bianco. Quando dunque sorge, non una nuova determinazione: p. e. negli elementi la vita, o nel corpo il colore, ma una cosa, secondo tutto il suo essere e tutta la sua essenza, allora un tal sorgimento nulla non può presupporre. Perciocchè, in questo caso, la cosa viene costituita, non in quanto è solamente una pianta od un bruto, un bianco od un verde; ma in quanto è una natura, un ente. E perciò all' origine *simpliciter* dovrà andare innanzi il non essere *simpliciter*, il nulla (1).

1000. E quì, presso S. Tommaso, segue ancora la tesi, cui noi più innanzi udimmo riprodotta dagli scolari del Günther così: «Come la generazione dell'uomo avviene dal non essere di uomo, ovvero dal non uomo; così la creazione, la quale è il producimento di tutta la essenza, avviene dal non essere o dal nulla.» Non è a negarsi, che le parole di S. Tommaso, per essere rettamente intese, richieggono una qualche conoscenza della filosofia scolastica, o piuttosto aristotelica; tuttavolta la loro intelligenza, anche ai digiuni di quella, sarebbe stata agevolata, quando, volgareggiandole almeno fedelmente, si fosse detto: « Come dunque la generazione dell' uomo è da un non ente,

(1) Sicut supra dictum est (q. 44. a. 2.), non solum oportet considerare emanationem alicuius entis particularis ab aliquo particulari agente, sed etiam emanationem totius entis a causa universali, quae est Deus: et hanc quidem emanationem designamus nomine creationis. Quod autem procedit secundum emanationem particularem, non praesupponitur emanationi, sicut si generatur homo, non fuit prius homo, sed homo fit ex non homine et album ex non albo. Unde si consideretur emanatio totius entis universalis a primo principio, impossibile est, quod aliquod ens praesupponatur huic emanationi. Idem autem est nihil, quod nullum ens. *S. p.* 1. *q.* 45. *a.* 1.

che è un non uomo; così la creazione, che è l'emanazione di tutto l'essere, è da un non ente, che è il nulla » (1). Egli è chiaro, che per non uomo si deve intendere il principio materiale, da cui è generato l'uomo. Ora perchè mai codesto principio materiale, che senza dubbio, è un reale, un ente, è chiamato un *non ente?* Perchè non è quello, che può e deve divenire; e però, considerato sotto questo rispetto, veramente non è. La quale maniera di dire ha il suo fondamento nella dottrina aristotelica, intorno alla *privazione*. Ogni divenire, dice Aristotele, non presuppone un non essere *simpliciter:* sì piuttosto un tale, che, come privazione, si trova già in un ente: in altri termini, presuppone un ente, che non è quello che diviene, ma può e deve divenire; mercecchè da quello, che *simpliciter* non è, nulla può farsi. Di quì tutto ciò, che diviene, presuppone, secondo Aristotele, come principio (recettivo), una materia, la quale non si può chiamare, senza più, un μὴ ὄν (un *non ens*), se ciò non è per rispetto a quello, che essa è ordinata a divenire; ed appunto per questo si deve, oltre alla materia in sè, riconoscere anche la στέρησις, la *privatio,* siccome principio (n. 681). Ma questa dottrina ha uopo di rettificazione, o piuttosto di compimento: essa non è vera, se non di ciò, che si fa per le forze naturali. Per questo dunque dice S. Tommaso: Come alla generazione, operata dalla natura, va innanzi un non essere, come privazione in un ente; così alla creazione va innanzi un non essere, come

(1) Sicut igitur generatio hominis est ex non ente, quod est non homo, ita creatio, quae est emanatio totius esse, est ex non ente, quod est nihil. Ibid.

negazione di tutto l'essere. Di fatti la privazione si diversifica dalla negazione, per questo, che la prima è sempre in un soggetto, il quale cioè, non è ciò, che può e dev'essere; laddove la seconda afferma il non essere, senza rispetto ad altro, e quindi *simpliciter*.

Se questo pertanto è il senso delle citate parole, è manifesto, che esse non fanno altro, che esprimere in diversa maniera, un pensiero a noi già noto. La generazione naturale è mutamento di un sussistente: la creazione è un ponimento, al quale nulla di sussistente va innanzi (n. 739.). Pertanto se S. Tommaso dice, più oltre, che tutto il mondo e ciascuna sua parte ha in questa maniera la sua origine da Dio, se ne dovrà forse scandolezzare chiunque tenga saldo, nella sua purezza, il concetto di creazione dal nulla?

Non aveva dunque il Günther alcun diritto di noverare i Teologi scolastici « tra quei pensatori speculativi, i quali restringevano bensì il pronunziato filosofico: *ex nihilo fit nihil,* nel giro della causalità finita; ma nondimeno tenevano la creazione dal nulla per un concepimento troppo negativo, e vuoto di contenenza » (1). Ma con quanto acume si diffinisse dalla Scolastica quel concepimento, e quanto la fosse lungi dal volerne riempiere la vacuità innanzi ai filosofi scredenti, si farà via più chiaro dalla maniera, ond'essa rispose alle obbiezioni di questi.

1001. Che quel nulla (si dice) sia tuttavolta qualche cosa, ciò si contiene già nella stessa maniera di dire: *creare dal nulla*. Di fatti perchè mai si dice *da,* se non per significare qualche cosa, che faccia, come da sustrato all' alto creativo? Pure si risponde : La

(1) Eurist. ed Era. pag. 522.

proposizione *da* è adoperata eziandio ad esprimere il sèguito di una cosa da un' altra, come quando diciamo, che dal mattino si fa il mezzogiorno, e dal mezzogiorno la sera. Così ancora, colla espressione *farsi dal niente,* vogliamo significare, che l' essere è seguitato al non essere. Che se altri vuole tuttavia in quella espressione vedere il rispetto ad un sustrato, sarà appunto la negazione di ogni sustrato; e però il *farsi dal niente* significherà il non farsi da verun soggetto; cioè da nessuna qualsiasi cosa (1).

Per dimostrare, che un tal farsi dal niente è impossibile, Averroe ed altri ricorrevano al noto assioma: *ex nihilo fit nihil,* ed a due altre tesi di Aristotele, che si collegano necessariamente con quello. Di fatti (si arguiva) tutto ciò, che diviene, diviene da qualche cosa; perocchè il divenire non è altro, che un moto od un mutamento. Ora ogni moto presuppone un mobile, ogni mutamento un subbietto, che comincia ad essere diversamente da quello, che era. Ancora: Se ogni divenire è mutamento, ogni possanza sarà facoltà d' immutare; mercecchè la possanza *(potentia activa)* è la facoltà di fare, che qualche cosa diventi (n. 569.). Così gli Averroisti.

Or che gli Scolastici restringessero queste tre proposizioni al giro del creato, codesto è ammesso dai

(1) Cum dicitur aliquid ex nihilo fieri, haec praepositio *ex* non designat causam materialem, sed ordinem tantum, sicut cum dicitur: Ex mane fit meridies, i. e. post mane fit meridies. Sed intelligendum est quod haec praepositio *ex* potest includere negationem importatam in hoc, quod dico *nihil,* vel includi ab ea. Si primo modo, tunc ordo remanet affirmatus et ostenditur ordo eius, quod est, ad non esse praecedens. Si vero negatio includat praepositionem, tunc ordo negatur; et est sensus: Fit ex nihilo, i e. non fit ex aliquo. *S. p.* 1. *q.* 45. *a.* 1. *ad* 3.

loro stessi avversarii. Oltre a ciò, quando trattammo dell' autorità goduta da Aristotele, noi facemmo notare, che uno dei più insigni Scolastici, Egidio Colonna, nel catalogo degli errori di Aristotele, da lui premesso alla sua Opera, sopra i libri del Lombardo, colloca in capo agli altri appunto questa tesi : *ogni divenire è mutamento*. Che se S. Tommaso opinò, anche Aristotele avere intese quelle tesi della sola natura, ciò non cangia nulla, quanto alla presente nostra questione: a questa basta l' avere egli peculiarmente dimostrato, con grande diligenza e sodezza, quella non doversi intendere altrimenti, che così (1).

1002. Abbiamo già veduto, come il santo Dottore distingua la creazione dal mutamento : ascoltiamone ora spiegazioni anche più precise. Ogni mutamento presuppone un permanente, nel quale si compia. Nella mutazione accidentale questo soggetto permanente è una sostanza in sè compiuta: sarà, esempligrazia, un corpo, che è mosso da un luogo ad un altro, condensato o rarefatto, rischiarato od intenebrato. E converso nella mutazione sostanziale, in cui tutto l' essere del corpo diviene un altro, il subbietto permanente non può essere, che una materia in sè indeterminata, e quindi una sostanza non compiuta (n. 739.). Ora quel divenire, la cui cagione è creativa, non ha soggetto di sorta: nè tale, che, come sostanza attuale sussista per sè ; nè materia prima, che stia nella natura sussistente, come suo sostrato. Certo a quel divenire creativo va innanzi un possibile; ma questo non è, per verun modo, a confondere colla materia;

(1) In l. 8. Phys. lect. 2. Quaest. disp. de pot. q. 3. a. 2. Cont. Gent. l. 2. c. 17. 18. Summa p. 1. q. 45. a. 2. In l. 2. Dist. 1. q. 1. a. 2.

stantechè quel possibile consiste unicamente in questo, che il divenuto, prima che fosse, era oggetto del pensiero e del volere creativo (*potentia obiectiva*, non *subiectiva* n. 567.) Di quì, per rispetto ad un tale di venire, non si può parlare di mutamento nel proprio senso della parola. In senso improprio si potrebbe veramente anche la creazione chiamare mutamento, in quanto per lei ciò, che innanzi era solamente pensato, è divenuto attuale; ma è chiaro, che un tale mutamento ha luogo nel solo ordine logico, non nell' ontologico. Di fatti, perchè il mutamento seguisse nell' ordine ontologico, dovrebbe un medesimo reale trovarsi altrimenti da ciò, che era innanzi. Ora l'essere ideale, cui una creatura aveva prima della creazione, nel pensiero del Creatore, in quanto s' identifica con quel pensiero stesso, è bensì un essere reale; ma questo non trapassa nella creatura posta in essere, sì rimane invariato, anche dopo la creazione, nel Creatore pensante. Solo secondo il concetto quell' ideale è uno con questo reale creato; e però qui ancora la mutazione ha luogo solo nell' ordine logico (1).

Fu detto più sopra, che nella formola: *creare dal nulla*, la preposizione *da* non importa un sostrato, da cui alcuna cosa sia; ma solo esprime, che, per la creazione, l' essere della cosa sèguita al suo non essere, come si dice, che dall' aurora si fa il giorno. Ora se di una siffatta sequela si parla, come di un mutamento, questo è piuttosto una maniera figurata di parlare: tuttavia se ne può sempre assegnare una ragione nell' avvicendarsi dei tempi diurni. Perciocchè l' aurora va, in ragione di tempo, innanzi al giorno;

(1) S. p. 1. q. 45. a. 2. ad 2. Vedi lo stesso testo più sopra n. 740.

e però l'aurora ed il giorno hanno, almeno nel tempo, qualche cosa di comune, che in alcun modo si può paragonare al soggetto, nel quale il mutamento succede: laddove, parlando della creazione, manca eziandio questo fondamento. Il non essere, che precesse all' essere del mondo, non fu in tempo, non vi essendo stato alcun tempo prima del mondo, se ciò non sia nella possibilità e nel pensiero. E pertanto il non essere e l' essere del mondo non hanno nulla di comune, neppure in ragione di tempo (1).

1003. Che se, per questi motivi, la creazione non è un mutamento, molto meno la sarà un moto. Anche nella natura il divenire, quantunque sia sempre un mutamento, non è tuttavia sempre un moto. E per fermo, noi per moto intendiamo una successiva mutazione nel tempo: ma ciò non può avvenire, se non quando quello, in cui la mutazione ha luogo, può essere partito col tempo; e però è suscettivo di più e di meno, com' è lo spazio nel moto locale, la quantità nell' incremento e decremento; come sono nell' alterazione le qualità, che possono essere maggiori o minori, secondo il grado o la intensità. Ma dove non si dà nè più nè meno, ivi la mutazione non è congiunta a moto; ma ha luogo in istanti. E questo è il caso, ogni qual volta nella natura sorge o finisce una sostanza; e però quando ha luogo un mutamento nella stessa essenza. Anche a questo è, senza dubbio, congiunto un moto; questo nondimeno si trova unicamente nella disposizione della materia; ma come prima quella è compiuta, e tosto segue istantaneamente la mutazione; tanto che la nuova sostanza

(1) Quaest. disp. De pot. q. 3. a. 2. Cf. ibid. a. 1. ad 2.

potrà bene crescere e scemare nella sua grandezza, nelle sue forze e proprietà, non nella sua essenza (n. 744.). Se dunque lo stesso divenire dell' essere sostanziale nella natura, che consiste in una nuova determinazione, conferita ad una materia già esistente; se, diciamo, questo stesso divenire non è successivo, molto meno sarà quello della creazione, per la quale è posto l' intera sostanza: la materia cioè e la forma. Di che non può neppure pensarsi ad una predisposizione della materia, la quale non è ancora. Ciò; che dunque diviene, per la creazione, diviene come il pensiero nello spirito: e come in questo il divenire, e l' essere concepito, è il medesimo; così è pure del divenire e dell' essere creato (1).

Da tutte queste dichiarazioni (per tornare ora alla censura guntheriana) rimane sempre più precisamente determinata, e saldamente raffermata la vacuità del nulla, dal quale Iddio creò il mondo. Nè si dica, che con ciò è bensì esclusa la materia eterna, sussistente accanto a Dio; ma non è negato, che il Creatore la

(1) Secundum hoc potest esse successio in motu vel quacunque factione, quod id, secundum quod est motus, est divisibile vel secundum quantitatem, ut in motu locali et in augmento, vel secundum intensionem et remissionem, sicut in alteratione. Hoc autem secundum contingit dupliciter. Uno modo, quia ipsa forma, quae est terminus motus, est divisibilis secundum intensionem et remissionem, sicut patet, cum aliquid movetur ad albedinem. Alio modo, quia talis divisio contingit in dispositionibus ad talem formam, sicut fieri ignis successivum est propter alterationem praecedentem circa dispositiones ad formam. Ipsum autem esse substantiale creaturae non est divisibile modo praedicto; quia substantia non recipit magis et minus; nec in creatione praecedunt dispositiones, materia non praeexistente, nam dispositio in parte materiae est. Relinquitur igitur, quod in creatione non potest esse aliqua successio. *Cont. Gent. l.* 2. *c.* 19. *n.* 4.

traesse di sè. Ancorchè cioè S. Tommaso non avesse in alcun luogo dimostrata l'assurdità di siffatta opinione; sarebbe pure manifesto, che quanto fin quì fu ragionato, intorno all'atto creativo, perderebbe ogni senso e valore, quando altri volesse applicarlo a quella emanazione panteistica. Ma ci resta ancora, per questo capo, a menzionare una obbiezione, esaminata eziandio dal Günther, per vedere quale risposta fosse dall'antichità a quella già data.

1004. Questi, prima d'investire la Teologia scolastica, parla a lungo, come fu notato, contro il concetto panteistico della creazione, trovato da lui presso il Fichte iuniore (1). Per costui, creare non importa il porre di un essere nuovo, vale a dire un porre di ciò, che innanzi non era; mercecchè nulla può divenire, se non ciò, che già è. Il divenire cioè non può concepirsi, se non come forma nell'essere; e però questo non può mai costituire un prodotto del divenire. Piuttosto deve pensarsi l'essere, come il permanente nel divenire; e quindi il creare, come un porre del divenire nell'essere, non sarà, che un rendersi finito l'infinito.

A tenore di ciò, il consueto concetto della creazione, il quale offre, non pure un divenire nell'essere, ma un essere, che è divenuto, conterrebbe una pretta contraddizione. Pondereremo nel seguente paragrafo ciò, che risponde il Günther. Per ora notiamo, che quella obbiezione, contro la creazione, fu già prodotta al tempo della Scolastica, e come da questa fu risoluta. In ciò (così dagli avversarii si argomentava), che ha un essere non fermo, ma solamente succes-

(1) Eurist. ed Era. pagg. 496. e segg.

sivo, come per esempio nel moto, il farsi e l'essere tornano ad un medesimo; tanto che di quello può dirsi, che è mentre si fa. Ma ciò avviene, perchè un siffatto essere consiste nel farsi: quando il moto cessa di farsi, cessa eziandio di essere; ed appunto per questo un tal farsi non può aver luogo, che in un ente, in un soggetto. Ma in tutto ciò, che ha un essere fermo, sia sostanza, sia qualità permanente, vale il contrario. Di esso può dirsi: ciò che è, non si fa; stante che se è, ha cessato di farsi: e se si fa tuttavia, non è ancora. Il perchè, a rispetto di siffatti enti, il farsi e l'essere fatto non potrebbero tornare ad un medesimo, in quanto ciò, che si fa, non è; ma ciò, che è fatto, è. L'affermare pertanto, che il farsi e l'essere fatto tornano allo stesso, vale altrettanto, che affermare del medesimo l'essere ed il non essere. Se quindi in ogni cosa permanente, che è fatta, all'essere va innanzi l'essere fatta, dovrà codesto farsi aver luogo in un già esistente. Perciocchè codesto farsi non può stare per sè, ed, in oltre, di ciò, che ora è, io non potrei dire, che viene fatto, e che però innanzi era nel divenire, se non pensassi a qualche cosa, che prima era soggetto del farsi, ed ora è la cosa già fatta. Non si dà pertanto alcun divenire, che non sia in un esistente; e quindi nessuna creazione dal nulla, ma solo mutazione di cose già esistenti (1).

A ciò S. Tommaso risponde, non essere vero,

(1) Quod factum est, necesse est aliquando fieri. Sed non potest dici quod illud, quod creatur, simul fiat et factum sit: quia in permanentibus quod fit, non est; quod autem factum est, iam est. Simul igitur aliquid esset et non esset. Ergo si aliquid fit, fieri eius praecedit factum esse. Sed hoc non potest esse, nisi praeexistat subiectum, in quo sustentatur ipsum fieri ex nihilo. *Summa ibid.* 3.

che in nessuna cosa permanente l'essere ed il farsi, e quindi ancora il farsi e l'essere fatta non possano trovarsi insieme. Sì nella natura, e sì nel nostro spirito si dànno qualità o proprietà permanenti, le quali, al tempo stesso, sono e si fanno; e quindi, al tempo stesso, si fanno e sono fatte. Ma eziandio delle sostanze ciò si deve affermare, come fu già notato. La natura vivente, come tosto comincia a farsi, e già è fatta. Che se il formarsi a poco a poco della materia seminale in embrione, è da noi detto un farsi dell' animale, ciò è una impropria maniera di parlare; veduto, che questa materia non è animale, che secondo la potenza, come parla Aristotele. Ma, nel proprio senso, non si può chiamare animale, se non quando la materia viene avvivata; ed allora di esso animale si può affermare, col medesimo diritto, l'essere fatto nientemeno, che il farsi. Perchè dunque noi diciamo, che si fa, quando pure col suo farsi è dato eziandio l'essere? Lo diciamo per esprimere, che a questo essere andò innanzi il non essere, e che, per conseguenza, questo ente fu prodotto non da sè, ma per l'attività di un altro (1). Vero è che quanto sorge di nuovo nella natura, sorge non solo *per* un altro, ma eziandio *da* un altro, che gli si riferisce come passivo; laddove ciò, che è creato, non ha altra cagione del suo farsi ed essere, che la virtù creativa. Ma se qualità, proprietà e forme vitali possono al tempo medesimo venir

(1) In his, quae fiunt sine motu, simul est fieri et factum esse, sive talis factio sit terminus ..... sive non sit terminus motus, sicut simul formatur verbum in corde et est formatum. Et *in his, quod fit est;* sed cum dicitur fieri, significatur, ab alio esse et prius non fuisse. Unde cum creatio sit sine motu, simul aliquid creatur et creatum est. *Summa ibid. ad* 3.

fatte ed essere, perchè mai non potrebbe ancora la materia, che è il sustrato di quelle ? (1). Perchè dunque sia dimostrata una contraddizione nel concetto della creazione, non basta ricordare la coincidenza del farsi e dell' essere; ma è uopo, tornare sopra l' antico principio, *ex nihil fit nihil,* e provarlo per guisa, che ne resti altresì dimostrato, essere inconcepibile una potenza capace di produrre, non pure qualità o forme; ma eziandio la materia, in cui quelle sono. Ma di ciò nel seguente paragrafo.

IV.

Della Potenza creativa.

1005. Alla obbiezione, testè esaminata, del Fichte, contro la creazione, come ponimento di un essere dal nulla, replica il Günther, doversi dare come un doppio essere, così un doppio farsi. La quale proposizione è da lui dichiarata così: Poichè Iddio è da sè, dovrà ancora da sè, cioè indipendentemente da ogni altro, che non sia egli, apparire. Questo apparimento, come manifestazione di Dio innanzi a sè stesso, è da considerarsi come l' eterno, l' assoluto divenire, che corrisponde all' assoluto essere. Per contrario noi nelle creature non troviamo alcuna apparenza indipendente. Ora ciò, che da sè non viene all' apparire, neppure da sè potè venire recato in essere; ma un essere,

(1) Id quod fit ex nihilo, dicitur fieri, quando factum est non secundum motum, quod est ab uno termino in alterum, sed secundum effluxum ab agente in factum. Haec enim duo in generatione naturali inveniuntur, scilicet transitus de uno termino in alterum, et effluxus ab agente in factum, quorum alterum tantum proprie est in creatione. *De pot. q.* 3. *a.* 1. *ad* 11.

che non è da sè, è un essere fatto: la tesi dunque, che nessun essere sia fatto, non tiene.

Dopo ciò, che più sopra ne abbiamo discorso, la cognizione, onde Dio è manifesto a sè stesso, deve, senza dubbio, considerarsi, come un' attività immanente; ma quando noi, secondo la nostra maniera di apprendere, la distinguiamo dalla essenza divina, ci è uopo riguardare una tale distinzione non come reale. In Dio non si dà alcun procedere dell' attività dall' essere; e però neppure alcun vero farsi. Tanto più dunque (e ciò solo fa al nostro proposito) questa attività, per la quale, colla eterna quiete dell' immutabile essere, va unito un eterno moto, deve da noi considerarsi come affatto indipendente da tutto, che non è Dio. Iddio può essere chiamato come il moventesi da sè, così l'immoto autore di ogni moto. Al contrario, tutto il finito, nel quale l' attività pullula dalla essenza per un vero farsi, soggiace altresì ad esterni influssi ed a mutamenti; e da questa limitatezza nell' apparire s' inferisce con ragione la condizionalità dell' essere. Di quì, coll' antichità, discorreremmo piuttosto così: In quella natura, nella quale l' attività non *si fa,* neppure l' essere è fatto; e dove al contrario l' attività *si fa,* ivi l'essere altresì deve essere fatto; mercecchè in colui, che è da sè, e però è di sua natura, l' attività non si svolge dalla natura, ma è con questa, al pari che la esistenza, data immediatamente.

In questa maniera il concetto della creazione, come di una origine delle cose dal nulla, rimane giustificato *a posteriori*. Da ciò, che è dato nell' apparire delle cose, si deduce, che quelle sono anche nel loro essere dipendenti; cioè sono non da sè, ma dal-

l' attività di un altro. La quale dimostrazione ha pieno valore; nondimeno poichè gli avversarii tengono per inconcepibile il ponimento dell' essere dal nulla, è tanto più a desiderare, che il vero concetto della creazione venga provato eziandio *a priori*. Il Günther fa qui seguitare la sua teorica, a noi già ben nota. Dalla conoscenza, che Dio ha di sè, deve originarsi il pensiero del mondo trimembre, come immagine contrapposta alla Unità e Trinità divina; e dall' amore di Dio a sè stesso, sorge una necessità di attuare quel pensiero. Quì dunque egli non ha solamente, come nell' argomento precedente, alterata la dottrina antica, ma l' ha abbandonata del tutto. Dalla indipendenza di Dio da tutto ciò, che è e può essere fuori di lui, si raccoglie, secondo quella dottrina, non pure che Dio, prima e senza qualsiasi creazione, era in sè compiuto, sicchè non avesse uopo di alcun mondo, a cui imperare; sì eziandio che egli, certo per amore, ma non con necessità, lo trasse all' essere. Egli creò perchè volle; e l' essere creato non ha una ragione necessaria nel Creatore più di quello, che l' abbia in sè medesimo. Ma se per questo non si può dare alcuna prova *a priori* pel fatto della creazione, ciò non impedisce, che il suo concetto sia propugnato, dimostrandone, contro la specolazione panteistica, la possibilità. Quella tiene per impossibile, siccome il farsi di un essere, così il produrre dal nulla. Come dunque S. Tommaso dalla natura dell' essere e del farsi dimostra, potersi certamente dare un essere, che sia fatto; così fia pregio dell' opera vedere altresì, come dalla natura del fare si dimostri, che una potenza di produrre dal nulla può e deve darsi in Dio.

1006. Chi nega la possibilità, che una natura sia prodotta dal nulla, e però al pronunziato aristotelico: *il fare consistere nel mutare,* attribuisce una illimitata estensione, questi viene ad affermare, che ogni agente suppone un paziente niente meno di quello, che ogni paziente suppone un agente. Ora questa è un'affermazione per nessun modo fondata nella natura della cosa: anzi arbitraria e falsa. Non può certo darsi alcun operare senza un effetto; ma in prima, può l'azione immanente coincidere coll'effetto, nè indurre alcun mutamento nell'operante; in noi di fatto alla conoscenza va innanzi un operare ed un patire; ma la conoscenza medesima è una operazione, la quale non induce alcun mutamento (n. 21.). In Dio adunque, che è sempre perfettissimo conoscente, si dà un eterno operare non accompagnato da alcun patire. Ora quando l'azione procede al di fuori, dovrà l'effetto essere distinto dall'azione, in quanto questa è nell'operante; ma da ciò non sèguita, che essa debba essere alcun che in un altro, e non possa piuttosto sorgere come un altro, che prima non fu. All'operare è essenziale l'operare *qualche cosa,* ma non l'operarlo *in qualche cosa* (1). Un tale restringimento pertanto non è posto nella natura dell'operare; e però non abbiamo il diritto di negare la possibilità di una operazione, senza

(1) Actio ut actio non dicit essentialem ordinem ad passum neque passionem, loquendo de actione in tota sua latitudine, sed dicit habitudinem ad effectum, qui per illam fit ..... quia non est de ratione potentiae activae, ut possit agere *in aliquo*, sed ut possit agere *aliquid*, ... et ideo in se nullam involvit repugnantiam ut aliqua potentia activa sit in suo ordine adeo perfecta, ut se sola et sine dependentia a passiva in sese virtute contineat et effectum et actionem. *Suarez Metaph. D.* 20. *sect.* 1.

quel restringimento stesso. Ora quanto questo è maggiore, tanto meno dobbiamo ammetterlo nell' operare divino. Un'azione, la quale non pone in essere una nuova natura, ma solo può immutarne una esistente, è ancora condizionata da questa, come da soggetto, ed è limitata altresì dalla recettività di lei. Un ferro rovente può bene diffondere il calore concepito; ma a condizione, che sianvi intorno corpi, a cui diffonderlo; e, posto che ve ne siano, questi corpi possono dal ferro ricevere il calore e ritenerlo, come soggetti; ma nondimeno ciò possono nella sola misura, di cui sono capaci: un metallo lo riceverà meglio di un legno, ed un legno meglio di un sasso. Medesimamente, l' opera dell' artista è legata alla materia: senza di quella non farebbe nulla, ed in quella non più di ciò, che dalla sua natura è permesso. Poichè dunque la potenza di Dio è illimitata quanto l' essere, in cui quella ha radice, o piuttosto con cui è uno, noi intorno a lei non possiamo pensare nulla, che senta punto di siffatti restringimenti (1).

In contrario si potrebbe opporre, che un tale argomento vale bensì contro coloro, i quali, per concepire la creazione, ammettono una eterna materia mondiale fuori di Dio; ma non contro i Panteisti. Perciocchè questi affermano, che Dio produce il mondo, operando in sè medesimo; e però in questa sua operazione nè dipende da alcuno, nè ha confini, che siangli posti da chicchessia; stantechè la essenza, da cui tutto genera, è in lui altrettanto infinita, che la potenza di generare. Ma primamente, a questa ma-

(1) Suarez Metaph. D. 20. sect. 1. Cf. S. Thom. Cont. Gent. l. 2. c. 16. n. 6. et 7.

niera, il concetto della suprema essenza è sfigurato anche peggio, che coll' ammettere la materia eterna; in quanto, colla potenza di tutto fare, è posta ancora in Dio la necessità di tutto patire; e se grande è la perfezione, che si richiede dal produrre tutto, non è meno grande l' imperfezione, che si suppone dal divenire tutto. Più oltre, il Panteismo non riesce a questa affermazione, se non perchè tiene per impossibile, non pure un operare, che ponga un altro essere, ma eziandio qualsiasi operare al di fuori, anche l' influire sopra un altro. Secondo esso, l' operante non opera in un altro, se non in quanto egli stesso si è fatto quest' altro. Che se si chiede quale fondamento si abbia per una siffatta asserzione, non se ne spillerà altro, se non che, senza di quella, crollerebbe il domma fondamentale del Panteismo: *Tutto è uno*. Perciocchè nel concetto di operazione non è veramente posto, che la debba essere immanente. Anche quì dunque noi scorgiamo, che la filosofia panteistica muove da presupposti arbitrarii, e procede a furia di contraddizioni. Di fatti, che una natura non possa altrimenti operare, che in sè medesima, è affermazione affatto arbitraria; che poi la sovrana natura, esistente da sè, operi in sè immutandosi, è pretta contraddizione.

1007. Al contrario, l'antica filosofia stabilisce molto bene e ragiona la sua proposizione: Perciocchè Dio è da sè, e quindi vive puramente da sè, in lui l' attività immanente del conoscere e del volere, deve essere eterno moto in eterna quiete, senza ombra di passività, di vicenda o di mutamento. Ma perciocchè egli deve essere altresì indipendente, nella sua attività

al di fuori, questa, nel suo operare, non può venire limitata alla mutazione. E siccome noi dall'attività immanente, che sperimentiamo in noi, conchiudiamo, che una tale attività debba trovarsi ancora in Dio: quantunque senza la passività ed il mutamento, onde è accompagnata in noi; così appunto dal fatto, che noi possiamo operare in ciò, che non è noi, dobbiamo altresì conchiudere, che Dio non è senza virtù di operare fuori di lui: quantunque questo non possa essere in lui dipendente e limitato, come è in noi. Ora perchè sia indipendente ed illimitata, quella deve essere potenza non di solamente immutare, ma di creare: solo questa è proporzionata alla indipendenza del suo essere (1).

E per fermo, l'attività della natura si vantaggia sopra la nostra attività artistica per questo, che non pure produce nella sostanza un nuovo essere accidentale, ma cangia la medesima sostanza nelle cose, penetrando fino alla prima materia, nella quale ha il suo soggetto. Pertanto acciocchè l'efficacia divina trascenda la creata, deve non pure non avere uopo della prima materia, come di soggetto, ma poter porre in essere, con libera onnipotenza, l'intera sostanza (2).

1008. Quando, per tal modo, la potenza di creare

(1) Ut quaeque res est, ita agit; sed Deus ita est, ut non aliunde pendeat, nec aliud quid ad suum esse praeexigat; ergo similiter in agendo nec praeiacentem materiam nec quicquam aliud requiret aut supponet. *Conimbr. In Phys. Arist.* l. 8. c. 2. *q.* 1, *a.* 1. *Cf. Suar. l. c.*

(2) Quo causa excellentior est ea pauciorihus eget adminiculis ad operandum; sed natura est nobilior quam ars, et Deus quam natura. Igitur cum ars supponat rem compositam, natura vero materiam, Deus neutrum horum praeexiget, atque adeo poterit res ex nihilo producere. Conimbr. In Phys. Arist. l. 8. c. 2. q. 1. a. 1. *Cf. Suarez l. c.*

si viene a conoscere dalla natura di Dio, come facoltà od attributo rispondente all'assolutezza del suo essere, allora si troverà in ciò una ragione eziandio di tenere quella potenza per così propria di Dio, che non possa albergare in veruna natura creata; e noi già vedemmo, che anche questa verità dalla scienza antica fu trattata. Veramente la filosofia greca non porse a ciò alcuna occasione; ed anzi fu così lungi dall'attribuire a natura creata la virtù creativa, che o la negò a Dio medesimo, o certo non glie l'attribuì espressamente. Ma poscia che, per la rivelazione divina, la conoscenza della creazione si fu diffusa tra le genti, e tosto in diverse sette prevalse ancora l'errore, che da Dio fossero state create solamente le nature perfettissime, e da queste le imperfette e nominatamente le corporee. Questa dottrina, più tardi, trovò tra gli Arabi sequela, ed in peculiar modo da Avicenna fu alla meglio raffazzonata. Che se per contrario la Scolastica la impugnò, con somma concordia e risolutezza uguale, come errore contrario alla Fede, in ciò i SS. Padri le erano andati innanzi. I quali, contro i settarii del loro tempo, citavano da un lato l'universale credenza della Chiesa, e dall'altro la dottrina delle Scritture, trovandosi in quella non meno, che in queste, non pure asserito il fatto dell'essere state tutte le cose, che sono, create da Dio; ma ancora affermato il principio del non potere la potenza creativa convenire ad alcuna creatura, per perfetta che possa essere. Essere creatore, nella dottrina dei Padri, è altrettanto proprio di Dio, che essere onnipotente, eterno, infinito.

Gli argomenti teologici per questa tesi, nei quali

qui noi non potremmo entrare, senza troppo deviare dal nostro soggetto, non lasciano dubbio quanto che tenuissimo, secondo che ne giudica l'universale dei Teologi; ma la cosa va altrimenti per le prove filosofiche. Quando dalla natura dell'atto creativo si viene a dimostrare, quello non potersi pensare in altri, che in Dio, si scontrano veramente diverse opinioni. E noi, per formarne giusta stima, dobbiamo, pria di tutto, considerare più di proposito il punto controverso.

Pertanto non si tratta qui solo di sapere se, nella primitiva creazione, le creature più perfette abbiano potuto produrre le meno perfette; e quindi se le creature possano avere la potenza di produrre nuove specie di cose. Poichè gli avversarii non si fermarono quì, ma a quelle Intelligenze create attribuirono una permanente efficacia creativa, nella generazione peculiarmente dell'uomo; così dagli Scrittori ecclesiastici furono impugnati entrambi questi errori (1), difendendo la tesi universale, spesso ripetuta dai Padri: *Il creare essere serbato alla sola onnipotenza divina.* Se non fosse così, nella investigazione intorno alla origine dell'anima umana, stabilitosi, che questa non possa venire all'essere, che per creazione, come si saria potuto conchiudere, che solo Dio ne è immediato autore, e non i parenti?

Molto meno si poteva mettere in questione, se ad una natura creata possa essere conferita la potenza di produrre tutto il creabile; essendo manifesto, che una siffatta potenza sarebbe infinita. Neppure si cercava, se le creature potessero ottenere una potenza di creare, la quale fosse indipendente da Dio; mercecchè, come

(1) S. Thom. In l. 2. Dist. 18. q. 2. a. 2. S. Bonav. ibid. a. 2. q. 3.

la natura creata è dipendente nel suo essere, così è altresì nel suo operare; e però non pure le sue forze debbono venire conservate per un incessante influsso divino, ma ancora non se ne può valere, senza il concorso divino. Oltre a ciò, essendo tutte le forze del creato limitate e dipendenti, sono eziandio legate a condizioni e leggi determinate. Pertanto la questione proposta si riduceva a questa: È egli possibile, che, come le creature hanno facoltà di muovere, di generare, di conoscere, così sia loro eziandio impartita una potenza di creare? E s' intende sempre potenza dipendente e limitata, come sono quelle altre.

Che se questa potenza s' intendeva dipendente e limitata, è chiaro tuttavia, che la dovess' essere propria, e, nella sua sfera, perfetta potenza di creare; come appunto il nostro conoscere, con tutta la sua limitazione, è nondimeno vero conoscere nel compiuto senso della parola. Ora la potenza di produrre cessa di essere *propria* virtù creativa, ogni qual volta il suo effetto non è una nuova natura, se non in quanto fu fatta una natura di questa specie: cioè per la mutazione di un' altra; e di quì udimmo dichiararsi dagli Scolastici, ivi solamente aver luogo vera creazione, dove un sussistente è posto in essere di nuovo, secondo tutta la sua sostanza (n. 740.). Se dunque si parla di creare sostanze, che veramente sono generate, in ciò non si deve vedere, che una locuzione figurata, come quando i prodotti dell' arte sono altresì chiamati *creazioni* (n. 740).

1009. Ma neppure sarebbe potenza di creare nel pieno senso della parola, quando, nel sorgere di una nuova sostanza dal nulla, la creatura fosse attiva so-

lamente in quella maniera determinata, che si avviene allo strumento, od a forze ministranti: in somma, secondo l'espressione dell'antica Scuola, quando fosse *causa istrumentale, o ministra.* Che se questa causa subordinata si diffinisce per tale, che produca l'effetto, non per propria, ma per virtù estranea; ovvero ancora che predisponga l'opera per la più alta cagione, alla quale solamente l'effetto si appartiene: per ambedue i capi vi sarebbe pure uopo di qualche dichiarazione. L'attività di una causa istrumentale può essere circoscritta ad apparecchiare, per l'uso della causa superiore, ciò, che questa presuppone alla sua opera, senza influire più oltre nell'effetto di quella: questo è il caso della preparazione della materia, nella quale un artista deve lavorare. Ma può ancora l'attività della causa inferiore distendersi fino all'effetto medesimo; così nondimeno, che questo non sèguiti, se non perchè la causa più alta opera insieme colla minore, e fa servire al suo scopo ciò, che questa può. Tale è lo strumento nella mano dell'artista, e tali sono altresì, nella nutrizione, il calore e le altre forze fisiche in servigio del principio vitale. Ora non a qualsiasi causa subordinata, ma a quelle solamente, che, nella seconda maniera, cooperano alla causa principale, noi sogliamo attribuire l'effetto, e riguardarle come cagioni di questo; quantunque in senso limitato. Conciossiachè dunque per causa istrumentale se ne intenda una, alla quale convenga il nome di causa riguardo all'effetto, di cui si tratta, benchè solo in modo subordinato, non qualsiasi causa predisponente la materia, ma solo la cooperante sarà a riguardarsi come vera causa (1).

(1) S. Thom. in l. 4. Dist. 1. q. 1. a. 5. sol. 1.

Ora potrebbe sembrare, che le nature create, considerate nella loro relazione a Dio, non siano altro, che cagioni ministeriali. O non si dice forse con verità, che esse nulla fanno per propria virtù, e che anzi tutto, che possono, lo possono, perchè Iddio opera con loro? Di fatti, per questa medesima ragione, tutto il creato è talvolta chiamato strumento di Dio. Pure questa è una maniera di parlare meno propria; perciocchè quella cooperazione di Dio si deve accuratamente distinguere dall' altra, di cui testè dicevamo. La cooperazione generale di Dio non fa altro, che porre le creature in grado di adoperare le proprie loro forze, e così produrre i rispondenti effetti; ma quella cagione superiore, la quale pocanzi contrapponemmo alla inferiore, come la dominante alla ministeriale, produce, pel congiungimento con questa, un effetto, al quale le costei forze non basterebbero. Anche in questo senso può considerarsi Dio, come cagione principale, e l' intero Universo, come suo strumento; mercecchè, oltre i fini, cui le creature, ciascuna nella sua condizione, possono raggiungere, se ne dà un universale, a cui ogni loro azione, anche contro la loro volontà, è subordinata. A quello pertanto esse servono, perchè Dio, dall' un capo all' altro dell' Universo, ordina tutto con sapienza, e tutto domina con potenza. Nondimeno quella soavità del suo governo, la quale, secondo l' espressione della Scrittura, è congiunta alla fortezza, consiste appunto in questo, che egli non impedisce le creature dall' operare nella loro cerchia; ma piuttosto conduce ogni cosa in maniera rispondente alla sua natura. Benchè dunque Iddio sia chiamato *Causa prima*, non pure

perchè tutte le cause create, *le seconde,* nel loro essere ed operare, dipendono da lui; ma ancora perchè queste, col loro operare, servono al fine altissimo, al quale egli le ha ordinate; ciò nulla ostante, le cause finite, nel giro peculiare delle loro azioni, possono essere, alla loro volta, principali ed istrumentali: e questo non meno nella loro relazione a Dio, che nella scambievole tra di loro. In quale maniera esse si attengano le une alle altre nella relazione di cause principali ed istrumentali, fu dichiarato più sopra; ma per ciò, che concerne la loro relazione a Dio, le possono dipendere da lui, nel cerchio speciale delle loro operazioni non solo come cause seconde, sì ancora come istrumentali. Quando il concorso divino si limita a rendere loro possibile l'uso delle proprie forze, esse, per gli effetti rispondenti a queste, non sono cause meramente istrumentali; ma quando Iddio si unisce a loro, per produrre per loro degli effetti, che trascendono ogni loro facoltà, allora sono semplici strumenti: come avviene nell'ordine soprannaturale; e nominatamente nei Sacramenti.

1010. Dopo queste spiegazioni, comuni tra gli Scolastici, non sarà malagevole, nella presente questione, concepire con precisione il proprio punto controverso, e le varie opinioni intorno ad esso. Come già fu notato, non può essere questione, se alle creature possa venire conferita una virtù creativa illimitata ed indipendente da Dio; stantechè con ciò cesserebbero di essere cause finite, e quindi eziandio create. Neppure si chiede, se queste possano essere cause istrumentali in quel più ampio senso, nel quale dalla loro attività verrebbe apparecchiato ciò, onde

la divina potenza creativa non ha uopo, ma pure, nell' ordine stabilito delle cose, le si presuppone; perciocchè è fuori di dubbio, che codesto, non che possibile, è, nella generazione dell' uomo, il caso di fatto: i genitori producono l' embrione, nel quale Iddio crea l' anima (1). Pertanto rimangono sospesi questi due soli punti. *Primo*, se sia possibile, che una creatura, come causa, nello stretto senso, istrumentale, e però cooperando con Dio, causa principale, possa operare nella creazione di una natura; *secondo*, se alla creatura possa conferirsi una virtù di creare, la quale, dipendendo dall' universale concorso divino, come le altre sue facoltà, p. e. la generativa e la conoscitiva, e però presupponendolo, abbia per proprio effetto il produrre creativo (2). Che nè l' una, nè l' altra potenza abbia luogo nelle creature, ciò era fuori di controversia; ma Pietro Lombardo, seguitato in ciò da pochi Teologi, opinò, che la prima maniera fosse possibile, e quindi da Dio si sarebbe potuto recarla in atto (3). Che se S. Tommaso ammette, che anche gli Arabi alle Intelligenze non attribuissero altra

(1) Quarto modo (sicut disponens materiam ad effectum agentis principalis suscipiendum) potest creatura Deo cooperari, sicut patet in creatione animae humanae, quam immediate Deus producit, sed tamen natura disponit materiam ad animae rationalis receptionem. *S. Thom. in l.* 4. *Dist.* 5. *q.* 1, *a.* 2. *Cf. Quaest. disp. De pot. q.* 3. *a.* 4. *ad* 7.

(2) Controversia est inter Theologos de duobus. Primum est: utrum per Dei potentiam absolutam possit communicari creaturae, ut quidpiam creet ex nihilo tanquam causa principalis (sed) secunda, quae scilicet agat dependenter a prima. Secundum est: utrum saltem tanquam causa instrumentalis possit creatura creare aliquid secundum potentiam Dei ordinariam vel certe absolutam. *Greg. a Val. Tom.* 1. *Disp.* 3. *q.* 2. *p.* 4.

(3) Lib. sent. 4. Dist. 5.

potenza di creare, che questa subordinata, e per sè non bastevole (1), da altri nondimeno fu in ciò contraddetto. Pare piuttosto, che quegli Arabi affermassero nelle Intelligenze una virtù creativa, la quale non fosse dipendente da Dio più di quello, che sia qualunque altra facoltà naturale delle creature. Tuttavia sia qual si voglia l'interpretazione da darsi ad Avicenna ed a' suoi aderenti, certo è, che l'universale degli Scolastici tenne per assolutamente impossibile, in una natura finita, la virtù creativa, per circoscritta che possa essere, salvo i due soli Nominalisti il Durando (2) ed il Biel (3), i quali seguitarono l'opinione contraria. Tuttavia alcuni altri dubitarono, se quella impossibilità, da essi dedotta dalla dottrina rivelata, si potesse eziandio dimostrare, a tutto rigore, dalla natura della cosa (4).

1011. Quando si considera, che i filosofi, non illustrati dal lume della Fede, tennero comunemente per inconcepibile ogni creazione dal nulla, e quindi neppure riconobbero la divina virtù creatrice, potrebbe recare meraviglia, che filosofi cristiani trovassero difficoltà a dimostrare, che nessuna natura finita possa ottenere una siffatta potenza. Tuttavolta ambedue i fenomeni si spiegano per la medesima ragione. Siccome il nostro pensare comincia dalla esperienza, così un qualsivoglia concetto ci deve tornare tanto più arduo ed incerto, quanto dalla esperienza stessa è più remoto. Ora qual cosa mai è più remota da

(1) Summa p. 1. q. 45. a. 5.
(2) In l. 2. Dist. 1. q. 4.
(3) Ibid.
(4) Greg. a Val. l. Cf. Suarez, Metaph. Disp. 20. sect. 1.

tutte le sperienze, che noi abbiamo della produzione, che il concetto del proprio e vero creare? A noi certamente sembra, appartenere alla stessa natura dell' operare al di fuori l' essere indirizzato ad un soggetto: tanto che al pensiero di un' azione, che ponga in essere l' intero oggetto, noi non possiamo giungere, che con isforzo. Ed a concepire il prodursi di una cosa dal niente non siamo meglio disposti, che a pensare il nascere dal niente. A noi pare indispensabile, al farsi di una cosa, l' incominciare da un' altra già esistente; ed, atteso la nostra consueta maniera di pensare, non è meraviglia, che il pronunziato: *ex nihilo fit nihil* sia passato in assioma. Quantunque poi si dimostri, con ogni sicurezza e precisione, che quello nella sua universalità è falso, e che l' esistenza delle nature mutabili non può essere altrimenti concepita, che per creazione dal niente; con ciò tuttavia si è stabilito solamente il fatto della creazione, ma non si è fornito con ciò alcuna facile idea intorno alla natura dell' atto creativo. Ora, per recare una prova *a priori*, che nessuna natura finita può mai creare checchessia, si deve, appunto dalla natura dell' atto creativo, dimostrare, che questo non può essere pensato, che in Dio. Per la medesima ragione adunque, per la quale i filosofi, senza il lume della Fede, appena o per nulla conobbero, che Dio può creare, cresce in noi la difficoltà di dimostrare filosoficamente, che solo Dio può creare.

1012. Ciò nulla ostante, opinò S. Tommaso, l'uno non meno, che l' altro potersi dimostrare a tutto rigore, e pel medesimo mezzo. Più sopra fu conchiuso: *Dio essere la causa efficiente di tutto ciò, che è fuori di*

lui. Ma se è così, le cose sono effetti della sua potenza, non in quanto sono di questa o quella specie, sì *in quanto sono;* di che si deve dare in Dio una virtù, non di solamente differenziare gli enti, ma di porre in essere ciò, che al tutto non è (n. 989.). Quindi S. Tommaso inferisce così: Le cose dunque potranno essere effetti delle altre cagioni, solo in quanto sono di quella o di questa specie; ma *in quanto sono,* non possono essere effetti, che della causa suprema, dalla quale tutto l'essere è causato. Ora quando una cosa è prodotta dal nulla, è prodotta in quanto è, e non solo in quanto è questo o quell'altro. Di quì un tale producimento non può essere effetto, che della cagione suprema (1). Come dunque dall'essere tutte le cose cagionate da Dio, si deduce, che egli deve avere la potenza di produrre dal nulla; così ancora se ne inferisce, quello che è prodotto dal nulla, non potere essere prodotto, se non da Colui, che tutto produce.

In contrario si replica da Gregorio di Valenza con altri, in doppio senso potersi dire, che le cose in quanto sono, e però l'ente, siano l'oggetto di una potenza. Ciò potrebbe significare altrettanto, che lo

(1) Creare non potest esse propria actio nisi solius Dei. Oportet enim universaliores effectus in universaliores et priores causas reducere. Inter omnes autem effectus universalissimum est ipsum esse. Unde oportet, quod sit proprius effectus primae et universalissimae causae, quae est Deus. Unde etiam dicitur in lib. de Caus. (pr. 3), quod neque intelligentia nec anima nobis dat esse, nisi in quantum operatur operatione divina. Producere autem esse absolute, non in quantum est hoc vel tale, pertinet ad rationem creationis. Unde manifestum est, quod creatio est propria actio ipsius Dei. *Summa p.* 1. *q.* 45. *a.* 5. *Cf. q.* 65. *a.* 3. *Cont. Gent. l.* 2. *c.* 21. *Quaest. disp. de pot. q.* 3. *a.* 4.

stendersi quella potenza quanto il concetto dell'ente; e s'intende sempre quell'ente, che può essere oggetto di una potenza produttiva, cioè il finito; ma quella locuzione può significare altresì, che la potenza efficiente metta in essere, non solo alcune determinazioni, per le quali una cosa esistente sia cangiata in un'altra, ma la cosa stessa, secondo l'intero suo essere. Ora da ciò, che si dice da S. Tommaso, segue solamente, che nel primo senso l'ente è il proprio oggetto della cagione suprema; cioè sèguita, che solo essa può avere la potenza di creare tutto; ma non già, che essa sola possa averla di creare una qualche cosa. Se noi ammettiamo, esempligrazia, darsi una natura capace, non solo di produrre una rosa dal seme, ma di crearla dal nulla, non sarebbe già per questo l'ente, nella intera sua ampiezza, ma sì questo speciale ente, la rosa, l'oggetto della sua potenza.

Ed anche per un'altra via si è voluto in ciò impugnare S. Tommaso. Quando egli dice, le cose essere effetti di peculiari cagioni, in quanto sono di questa o quella specie, o così e così condizionate; ma in quanto sono *simpliciter*, essere effetti dell'unica cagione universale, ciò s'interpreta, che in esse cose l'essere universale procede da Dio, ed il proprio, e quindi il differenziamento, derivi da cagioni subordinate. Ora ciò, (così s'inferisce) o s'intende in modo panteistico, o è una pretta assurdità. Posta una tale spiegazione, era agevole il rispondere, che quando una cosa è creata dal nulla, non sorge già l'essere universale, ma sì il particolare ed il proprio di quella cosa stessa.

Ma l'argomento di S. Tommaso non si appoggia veramente sopra siffatta confusione di concetti. Dalla

tesi dimostrata, che Dio è l' unica cagione di tutto l'essere fuori di lui, si deducono due verità. La *prima*, che le altre cagioni, sebbene producano un essere, ciò nondimeno non possono, che per Dio: per le forze cioè, che egli loro diede, e sotto l' incessante suo influsso; ed è chiaro per sè, questo seguitare rigorosamente da quella tesi. La *seconda* è questa: se una cosa diviene solo in quanto è cosa di questa specie, sendo che innanzi era un' altra, il suo sorgere potrà essere effetto di una causa subordinata, sotto l' influsso, s' intende, della suprema; ma quando viene in essere *simpliciter*, e vuol dire, che di lei innanzi non era affatto nulla, e però secondo tutto il suo essere, allora dovrà essere immediato effetto della suprema cagione. Che poi le parole del S. Dottore siano da intendersi così, e che l' *esse absolute*, di cui egli parla, non sia a prendersi per l' essere universale, si fa manifesto primamente da che, secondo la sua dottrina, spesso dal S. Dottore ripetuta, quell' essere universale nella sua indeterminatezza, al tutto non può esistere; e per conseguenza neppure venire fatto, nè essere obbietto di alcuna potenza efficiente. Egli poi, nell' articolo immediatamente innanzi, al quale rimanda, aveva precisissimamente dichiarato, essere proprio dell' atto creativo produrre una natura nell' intero suo essere, quindi deducendo, che, nel proprio senso, solo il sussistente viene creato. L' argomento dunque, per lui prodotto, deve stabilire, che solo quella cagione, dalla quale tutte le cose sono prodotte, può essere eziandio in grado di produrre una cosa singolare, secondo tutto il suo essere. Di fatti ogni causa superiore, la quale dalla inferiore si distin-

gua, non nella semplice ampiezza, ma nella natura, e però non come, per esempio, una maggiore forza di riscaldare da una minore, ma, come la virtù generativa dalla calorifera, deve avere altresì un effetto così proprio di lei, che non sia comune alla inferiore. Ora Iddio, senza dubbio, come cagione suprema ed universale, si dispaia nella natura da tutte le cagioni create più assai, che queste non facciano tra di loro; e però, siccome tale, deve avere una efficacia al tutto propria di lui. Ora quale potrà essere l'efficacia propria della prima cagione, dalla quale l'essere del mondo comincia, e dell'universale, la quale ha prodotto tutto che è nel mondo, se ciò non è il produrre dal nulla? E pertanto ad una natura finita, finchè non è innalzata a causa suprema, cioè finchè rimane finita, non potrà essere impartita la potenza di creare più di quello, che si possa dare la virtù di generare ad una materia calorifera, se prima questa non sia diventata natura organica.

1013. Pure si continua ad obbiettare: Ciò sarebbe certamente vero, quando dalla natura stessa della cagione prima ed universale si provasse, sua propria operazione essere il creare. Ma ciò non si pruova. Dall'essere cominciato, per tale cagione, ad esistere il mondo, e dal dipendere da quella quanto è nel mondo di sua natura, s'inferisce bensì, che quella causa deve avere la virtù creativa, ma non già, che nessuna cosa fuori di lei possa ottenerla da lei. Medesimamente, dall'essere Iddio cagione di tutto, si deduce, che nessuna natura possa alcuna cosa produrre senza di lui; ma ciò rimarrebbe vero, anche quando le creature producessero dal nulla altre creature: perciocchè la forza,

onde esse le potrebbero, sarebbe stata loro fornita da Dio, e Dio con loro concorrerebbe nello adoperarla, che farebbero. E quinci ancora si scorge più oltre, che questa loro azione creativa sarebbe sempre diversa al tutto dalla divina. In quanto poi si potrebbe sempre almeno affermare, che Dio solamente, senza nulla presupporre fuori di sè, può creare dal nulla nuovi enti, laddove le creature lo farebbero nel fondamento del già esistente; anche per questo capo, l'azione creativa della natura finita sarebbe diversa da quella della cagione suprema.

E per cominciare da ciò, che si oppone al valore medesimo della dimostrazione, rispondiamo, che può bene una causa superiore fare ancora, alla sua maniera, ciò, che fanno le inferiori; ma se quella appartiene veramente ad un ordine superiore, dovrà darsi, ad ogni modo, un'operazione a lei così propria, che non sia comune alle inferiori. Ora egli è manifesto, che la suprema di tutte le cagioni ha la potenza di creare, e che la sua operazione fuori di sè deve iniziarsi dal creare. Che se questa non è l'operazione sua propria, come di cagione suprema, quale altra più perfetta di questa potrà mai pensarsene? Non si perda qui di vista, che l'attività di una causa superiore deve diversificarsi da quella delle inferiori, non nella sola ampiezza, ma nella natura; ora se consideriamo la natura dell'attività, forsechè se ne può dare una più perfetta della creativa? Inoltre, la causa creatrice è di tutte la prima, non pure in quanto le prime di tutte le cose, che sono, dovettero venire create da lei, ma eziandio perchè tutte le altre cause presuppongono la sua azione. Ogni causa efficiente deve

produrre una qualche cosa; ed o produce da un'altra immutandola, ovvero dal nulla, ponendo in essere l'intéra natura: nel secondo caso crea, nel primo trasforma; di che ogni cagione, che non è creativa, deve essere di necessità immutativa. Ora è manifesto, che questa, per potere operare, richiede un ente, laddove quella comincia dal nulla. Di qui se tutte le cagioni, immaginabili fuori della creativa, presuppongono l'azione di questa, la quale opera senza presupporne alcun'altra, la sua azione dovrà altresì essere la perfettissima, e quindi la propria della cagione suprema, la quale non è, che una (1).

1014. Ma dalla natura dell'attività creativa facciamo di sempre meglio convincerci, che solo Colui, che tutto potè produrre, può eziandio produrre un particolare secondo l'intero suo essere; ed a questo effetto torniamo ad un paragone, del quale già ci siamo serviti più sopra. La virtù conoscitiva intellettuale è diversa dalla sensitiva, non solo perchè tutto può essere suo oggetto, ma eziandio e primamente perchè abbraccia il singolare, per lei conosciuto, non secondo i soli fenomeni, sì secondo la sua natura, e però secondo l'intero suo essere. Codesta attitudine di concepire l'essenza, come il fondamento dei fenomeni, è inseparabile dalla facoltà di pensare intorno a tutto, che ci apparisca comechessia; talmente che l'attitudine di conoscere, in un qualche particolare, la es-

(1) Ordo effectuum est secundum ordinem causarum. Primus autem effectus est ipsum esse, quod omnibus aliis effectibus praesupponitur, et ipsum non praesupponit aliquem alium effectum; et ideo oportet quod dare esse in quantum huiusmodi, sit effectus primae causae solius secundum propriam virtutem. *S. Thom. Quaest. disp. De pot. q.* 3. *a.* 4.

senza non potrebbe essere conferita ad una natura sensitiva, senza abilitarla, in un medesimo, a distendere il suo conoscere sopra tutto l'essere. Perciocchè la facoltà di conoscere l'essere, come il fondamento dei fenomeni, e la facoltà di sceverare nell'essere e nei fenomeni il contingente e l'individuale, e così di trarne il concetto della pura natura, queste facoltà, diciamo, si radicano in una medesima qualità del principio conoscente: nello sceveramento cioè dalla materia. Ciò, che dunque abilita lo spirito a conoscere un ente secondo tutto il suo essere, quel medesimo lo abilita altresì a concepire, nella maniera sua propria, tutto l'essere; perciocchè esso spirito ottiene ciò dal potere abbracciare, non solo l'essere, come fondamento dei fenomeni, ma eziandio il singolare pel concetto della pura essenza. Allo stesso modo, così a noi pare, la potenza di produrre una natura secondo l'intero suo essere, e la potenza di tutto produrre debbono avere il loro fondamento in una medesima perfezione, vale a dire nell'assoluta libertà dell'essere divino. Questa poi compete a Dio, perchè egli, non solo, come lo spirito, non dipende da alcun sustrato limitante, ma eziandio non dipende da alcuna cagione; e quindi è pura attualità, pura attività. Che in ciò si fondi la sua onnipotenza, non ha uopo di essere dimostrato; ma veggiamo se, nella virtù creativa, non ci si riveli una siffatta libertà, la quale parimenti non possa avere il suo fondamento, che in quella assoluta libertà dell'essere, propria solamente di Dio.

E cominciamo dal considerare l'operazione immanente. Il conoscere presuppone l'essere del conosciuto. Se ciò si vuole nominare dipendenza, non è tuttavia

tale, che renda imperfetto lo stesso conoscere; appunto perchè quella si fonda nella natura medesima di questo. La dipendenza dunque, che rende imperfetto il conoscere, dimora in questo, che esso sia legato ad un influsso del conosciuto sopra del conoscente, tanto che il conoscere stesso venga prodotto; e però il nostro conoscere è imperfetto per la dipendenza, perchè è generato in noi dalle cose. Ma Iddio riceve la scienza, non dalle cose, sì è a sè stesso causa del suo conoscere: la sua essenza è, secondo il nostro modo di parlare, il mezzo, in cui egli tutto vede. Più oltre, la conoscenza, che Iddio ha del suo essere, contrapposta alla coscienza, che noi abbiamo di noi, è anche essa assolutamente libera. Quando una creatura conosce sè stessa, codesta conoscenza è sempre ingenerata e prodotta nella sua facoltà conoscitiva. Per noi, che ci conosciamo solo mediante i nostri fenomeni, la cosa è palese; ma anche nel puro spirito, la conoscenza di sè deve essere un fenomeno ingenerato nel suo intelletto, quantunque per la sua medesima essenza (nn. 127, 128.). Ma in Dio non può darsi alcun prodursi siffatto della conoscenza: in virtù della sua essenza egli è perennemente non pure attivo, ma atto; egli dunque è il solo, che *simpliciter* da sè è manifesto a sè: il suo essere stesso è assoluto conoscere. Pertanto il conoscere divino si dispaia dal conoscere di qualsiasi natura creata in questo, che quello non è in lui, siccome è in questa, ingenerato dall' oggetto: la quale assoluta libertà del suo conoscere si trova in lui in conseguenza dell' assoluta libertà del suo essere.

Il detto testè non si oppone per nulla alla dot-

trina teologica del darsi, anche nel conoscere divino, una generazione; e però la seconda Persona della Trinità deve essere considerata come immagine generata per la conoscenza. Perciocchè altro è la generazione ideale del conosciuto, per l'attività conoscitiva, ed altro l'influsso del conosciuto sul conoscente, pel quale influsso quell' attività stessa sia da prima desta in atto. Il primo può aver luogo anche in Dio; il secondo non può trovarsi, che in un conoscente, nel quale l'attività conoscitiva sia non essenza, ma fenomeno (132.).

Volgiamoci ora a considerare l'azione al di fuori. Siccome è posto nella natura della conoscenza il presupporre un essere reale, ed il generarne un ideale, così è posto nella natura dell' azione al di fuori il presupporre l' oggetto solamente come possibile, ed il conferirgli la prima attualità. Come dunque il conoscere non diviene imperfetto pel presupporre, che fa il soggetto, così l'operare al di fuori non è già perfetto, perciò che pone un oggetto; mercecchè un operare, che nulla produca, non può darsi in alcun modo. Se dunque le nature finite hanno un qualche operare, avranno altresì una potenza di attuare il possibile. Ma bene possiamo anche quì determinare la perfezione dell' operare dalla sua indipendenza. Ora in che mai consiste cotesta? Consiste nel non presupporsi dall' operante altra possibilità di ciò, che produce, salvo quella, che è in lui, cioè nella sua potenza. E quì dobbiamo rammentare, darsi un doppio possibile: l' uno è posto nel potere essere una cosa oggetto di potenza produttiva; e questo è quello, cui noi comunemente chiamiamo possibile: l'altro è in un attuale, o piuttosto è un attuale, in quanto

può divenire ciò che non è; e questo si suole chiamare possibile da Aristotele. Quell'operante adunque, che presuppone un possibile di questa seconda maniera, è dipendente, siccome quello, che non abbisogna di sè solamente e della sua potenza, ma, al tempo stesso, di un altro fuori di lui. Esso può operare solamente sotto la condizione, che un altro già attuale accolga, come soggetto, la sua azione, e quindi cooperi al divenire ed essere dell' effetto. Un tale operante adunque non può dare al suo effetto una propria sussistenza; ma esige anzi un sustrato, in cui questo sussista. Con ciò va di necessità congiunto eziandio un restringimento; stantechè non ogni soggetto è acconcio a ricevere una qualsiasi azione. Quì pertanto abbiamo la dipendenza, che rende imperfetto l' operare, la quale deve trovarsi in ogni operare, che sia non creare, ma solo immutare o trasformare. Come dunque il conoscere è imperfetto dal procedere per un influsso dell' oggetto; e però il conoscente è altresì sempre in condizione di recettivo e di passivo: così l' operare al di fuori è imperfetto per essere solamente possibile, quando venga ricevuto da un già esistente; e per conseguenza questo dall' operante riceva e patisca. Ma l' azione creativa, che dal nulla chiama all'essere nature per sè sussistenti, è affatto libera ed indipendente. Essa non presuppone alcuna possibilità fuori di sè, ma solo quella, che è posta in lei medesima; cioè nella sua potenza. Una siffatta azione pertanto, chi voglia paragonarla all' operare interno, risponde a quel conoscere e volere, che ha bensì per oggetto ciò, che è fuori del conoscente e del volente, ma si effettua senza alcun influsso di quello;

e come questo interno operare, così quell' esterno non può aver luogo, se non in colui, che basta a se stesso, e nella sua vita non meno, che nel suo essere, è libero ed indipendente.

Notammo più sopra, che certo nella creatura, almeno nel puro spirito, si dà un conoscere senza alcuno influsso dal di fuori: e vuol dire il conoscere sè stesso; ma che anche questo è essenzialmente diverso dal divino, veduto che è un conoscere prodotto, e però fenomeno; laddove il divino non è prodotto, non è fenomeno, ma è sostanza, come lo stesso divino essere. Nel che non si potrebbe forse trovare l'ultima ragione, per la quale l'azione creativa, l'azione al di fuori, che non presuppone alcun soggetto, non è possibile in altri, che in Dio? Anche l' operare di Dio al di fuori, considerato in sè, è, come il suo conoscere, non fenomeno, ma essenza; laddove nelle creature questo non meno, che quello è fenomeno della loro essenza. Perciocchè dunque l' operare della creatura, in sè stesso non ha alcuna sussistenza, ma è piuttosto sostenuto dalla sostanza dell' operante, per questo essa creatura non può produrre alcun effetto, che sussista in sè, ma esige sempre un soggetto, in cui sussista (1).

1015. Si obbietta, non contro il testè detto, ma contro il precedente argomento, così: Quantunque l' opera creativa non sia dipendente, nè limitata da cosa fuori dell' operante, sarebbe tuttavia, in una natura finita,

(1) Cum accidens oporteat esse in subiecto, subiectum autem sit recipiens actionem; illud solum in faciendo aliquid recipientem materiam non requirit, cuius actio non est accidens, sed ipsa substantia sua; quod solius Dei est; et ideo solius eius est creare. *S. Thom. Quaest disp. De pot. q.* 3. *a.* 4. *Cf. Cont. Gent. t.* 2. *c.* 16. *n.* 5. 6.

dipendente da Dio, che gliene avrebbe conferita la potenza: e sarebbe altresì limitata secondo la misura di questa; e così rimarrebbe sempre affatto diversa dalla divina, e però possibile in una natura creata. Pure, come fu notato fin da principio, la natura della operazione non dipende dalla sua ampiezza. Dicemmo bensì, che il nostro operare, richiedendo un soggetto, in cui venga ricevuto, rimane ancora limitato dalla recettività di questo; ma una siffatta limitazione non è tuttavia che una conseguenza della sua dipendenza; ma quello, che costituisce la sua natura, consiste piuttosto nella dipendenza stessa, ossia nella impossibilità di operare senza un soggetto fuori di sè. Poniamo il caso, che ad uno spirito fosse dato di trasformare qualsiasi sostanza naturale in qualsiasi altra, indipendentemente dalle leggi della generazione e corruzione; pure cotesta potenza, dominante l'universa natura, per illimitata che possa essere, come potenza d'immutare, avrebbe sempre quella dipendenza dal soggetto; e sarebbe quindi, di sua natura, diversa dalla virtù creativa. Per converso questa ultima, per limitata che voglia supporsi, manterrebbe quella indipendenza dal soggetto, e con ciò otterrebbe la natura della operazione perfettissima, anche nel creare una gocciola d'acqua. Non potendo dunque l'operare perfettissimo trovarsi in altri, che in cui l'essere è perfettissimo, dovrà colla menzionata indipendenza andare sempre accoppiata l'illimitatezza.

Che se si diceva, la natura finita, nell'opera creativa non essere bensì dipendente dal soggetto, a cui sia indirizzata, ma essere tuttavia da Dio, che opera in lei e con lei, noi dovremo distinguere la doppia ma-

niera ricordata, onde Dio opera con noi. Se cioè si parla, non già di quell' universale concorso, senza il quale noi non potremmo in alcun modo usare le forze, che ci sono proprie; ma di quel concorso speciale, in virtù di cui Dio, unito a noi, produce con noi ciò, a che le nostre forze non bastano; la questione si traduce a cercare se una creatura, almeno come causa istrumentale, possa essere attiva con Dio nella produzione di una sostanza dal nulla. E contro a ciò S. Tommaso dice appunto così: « Se le cause istrumentali non dispongono solamente un soggetto, in cui, si produca un nuovo essere, come esempligrazia l'anima nel corpo umano, ma partecipano al producimento della medesima nuova sostanza; una siffatta partecipazione, quando la sostanza nuova sorge veramente dal niente, è impossibile. Essa non potrebbe consistere in altro, che nel prodursi dalla causa subordinata un effetto, che sarebbe adoperato dalla suprema al producimento di ciò, che sorge; come appunto, per ricordare lo stesso esempio, la materia alimentare è bensì digerita dalle forze fisiche, ma è tramutata in carne dalla vita. Ora, cominciando, per la origine creativa, ad essere una natura secondo tutto ciò, che appartiene alla sua sostanza, non è in quella concepibile una subordinata attività, che nel senso spiegato, sia una cooperazione dispositiva (1).

(1) Causa secunda instrumentalis non participat actionem causae superioris, nisi in quantum per aliquid sibi proprium dispositive operatur ad effectum principalis agentis. Si igitur nihil ibi ageret secundum illud, quod sibi est proprium, frustra adhiberetur ad agendum, nec oporteret esse determinata instrumenta determinatarum actionum. Sic enim videmus, quod securis scindendo lignum, quod habet ex proprietate suae formae, producit scamni formam, quae est effectus

1016. Ma di ciò non si tratta neppure nel nostro tempo: piuttosto si domanda se Dio, come ha poste nelle creature altre forze e condizioni, pel mantenimento e per le esigenze della vita, così vi abbia posta altresì la virtù di propagarsi per creazione. In siffatta virtù continuerebbe ad essere attivo il volere e l'originario verbo creativo di Dio; e quindi il sorgere della natura, che per quello venisse all'essere, potrebbe e dovrebbe attribuirsi a Dio: tuttavia in quel modo soltanto, onde gli si attribuisce tutto il bene, che segue dall'uso delle forze create; talmente che la virtù creativa, sebbene diversa di sua natura dalle altre forze, non sarebbe tuttavolta meno di queste propria ed immanente alla creatura. Pertanto una siffatta virtù creativa sarebbe del tutto dipendente da Dio, che l'avrebbe impartita, la sosterrebbe e con lei opererebbe; ma questa dipendenza, supposto, che per quella virtù sorgano sostanze dal nulla, non toglierebbe la indipendenza dell'atto creativo, della quale fu ragionato più sopra. Perciocchè questa dimora nel produrre, secondo tutto il suo essere, una natura per sè sussistente. Fu ben dimostrato abbastanza, che una tale operazione, nella sua specie, cioè, come operazione fuori dell'operante, è di sua natura la perfettissima, che si possa pensare; ma quando pure così non fosse, dalla maniera tuttavia, onde si difende quella virtù creativa albergante nelle creature, si

proprius principalis agentis. Illud autem, quod est proprius effectus Dei creantis, est illud, quod praesupponitur omnibus aliis, scilicet esse absolute. Unde non potest aliquid operari dispositive et instrumentaliter ad hunc effectum, cum creatio non sit ex aliquo praesupposito. *Summa p.* 1. *q.* 45. *a.* 5.

dedurebbe, non potersi dare una tanto perfetta operazione, che fosse propria di Dio e non potesse altresì essere naturale alle creature, se non nell' ampiezza, certo nella essenza. Di fatti a rispetto di qualsiasi altra facoltà si potrebbe dare la medesima risposta: quella essere diversa, perchè la potenza di così operare sarebbe alla creatura conferita da Dio. Lo spirito pertanto avrebbe un' attività, che non si potrebbe avere da una natura sensitiva, finchè questa rimane quello che è; il bruto ne avrebbe una, che non si potrebbe partecipare alla pianta, finchè questa rimane quello che è; ma Dio non avrebbe un' operazione, la quale non si potrebbe comunicare alla creatura, senza che questa cessasse di essere creatura.

Per la qual cosa si deve scorgere piuttosto una contraddizione nello ammettere, che una natura, nella quale ogni forza è essenzialmente dipendente, possa avere una operazione, nella cui essenza è posto l' essere indipendente. Quella dipendenza cioè, che compete originariamente ad una potenza, deve manifestarsi nell' intima natura della sua operazione, come di fatti si manifesta in ogni nostro operare, esterno od immanente, in quanto noi dipendiamo come da Dio, che diede la facoltà e la conserva, così dall' oggetto, a cui l' azione è indirizzata. Nel nostro conoscere e volere noi dipendiamo dall' influsso dell' oggetto; e parimente ogni nostro operare al di fuori esige una natura già esistente, che siane recettiva. Ma un operare, che produca dal nulla una natura per sè sussistente, non richiede verun soggetto: anzi essa lo pone in essere.

Si replica tuttavia: Almeno quando la virtù di

creare, ammessa nelle creature, sia circoscritta al loro propagarsi, mediante la generazione, essa altresì presuppone un sustrato fuori dell' operante; e così sarebbe essenzialmente diversa dalla divina, la quale opera senza nulla presupporre. Ma, quando fu discorso della origine dell' anima umana, già dicemmo, che un esistente può essere in più maniere fondamento di un' attività produttiva. Se è sustrato per guisa, che per l' attività sorga una nuova natura, solamente in quanto un già esistente viene trasformato, allora non ha luogo alcuna creazione. Perciocchè se si può dire, che anche nel mutamento sorge una qualche cosa dal nulla, ciò in ogni caso non sarà, che una determinazione, od una forma, la quale, anche immutando l' essere specifico, sussiste tuttavia non per sè, ma solo nel soggetto per lei determinato; e quindi nel suo divenire, come nel suo essere, è dipendente da questo. Per contrario se ciò, che sorge in un altro, quantunque lo determini per la propria sua virtù di forma, ha tuttavia un essere per sè indipendente dal sustrato e dalla virtù di forma, allora l' operazione, onde quello viene all' essere, come veramente creativa, ha di necessità la indipendenza di sopra dichiarata. Dall' essere una nuova natura ordinata a trovarsi in un soggetto, non segue altro, se non che al suo autore è posta una condizione esterna, senza la quale egli non potrebbe operare, ma la quale, quando opera, non cangia la natura della sua operazione, facendola dipendente dal sustrato, *come da suo soggetto*. Di fatti l'operazione, considerata fuori dell'operante, che altro è mai, se non l'effetto per lei prodotto, e però la natura, che nuo-

vamente sorta? Ora questa natura, nel suo sorgere, non può avere uopo più di quello, che l'abbia nel suo essere, di un sustrato, come di soggetto, in cui sussista. Il perchè l'azione, per la quale sorgono non forme, che non sussistono per sè, ma nature sussistenti per sè, mantiene tutta l'indipendenza, che è propria dell'atto creativo.

1017. Pertanto, non potendo questo atto, secondo il già ragionato, procedere, se non da colui, che, nel suo essere e nella sua vita, è assolutamente libero ed indipendente, ne sèguita, che la potenza di creare una qualche cosa è di necessità congiunta alla potenza di creare ogni cosa; mercecchè quella indipendenza nell'operare, e questa onnipotenza hanno comune il fondamento: l'assolutezza dell'essere. Di quì noi abbiamo paragonato il creare col conoscere, veduto che un principio, dal quale si può conoscere una qualche natura in tutto il suo essere, è altresì in grado di conoscere, s'intende alla sua maniera, tutte le nature. Ma appunto questo paragone schiude la via a domandare, per qual ragione non possa essere a noi comunicata la facoltà di creare, e possa questa facoltà di conoscere per intelletto, la cui mercè siamo immagini di Dio. Senza che già vedemmo, come eziandio il conoscere divino, non ostante l'essere esemplare del nostro, si differenzia affatto da questo, nè solamente nell'ampiezza, ma nella natura, e precisamente per la spesso menzionata indipendenza; e di quì, per determinare ciò, che, in ragione di somiglianza, ci è comune con Dio, dovremmo istituire il paragone, non già tra *conoscere* e *creare*, ma piuttosto tra *conoscere* e *produrre*. Se noi volessimo di-

stinguere per una qualche indicazione quel conoscere proprio di Dio, dal conoscere in generale, chiamandolo esempligrazia *intuire;* dovremmo allo stesso modo dire, che solo Dio intuisce (conosce con indipendenza), come ora diciamo che egli solo crea (produce fuori di sè con indipendenza).

E si potrebbe spargere qualche luce sopra il soggetto presente, se cercassimo per quale ragione la conoscenza intellettiva della creatura abbraccia l'intero essere della cosa, potendo, alla sua maniera, distendersi a tutto, mentre ciò non si può fare dalla sua virtù produttiva. Si osservi adunque come non pure lo spirito, ma la medesima materia corporea ha una tal quale illimitatezza. Questa certamente non può divenire tutto *simpliciter;* ma può nondimeno divenire tutto, che è sustanza naturale; e però ha l'attitudine di essere, come soggetto, in tutte le sostanze naturali, e quindi a dare consistenza alle forme, onde le naturali sostanze hanno il loro determinato essere e vivere. Ma all'essere sostegno viene altresì la sua facoltà circoscritta: ciò, che da essa materia si sostiene, ciò onde diventa quello, che può essere, è la forma, la quale è da lei non prodotta, ma ricevuta. La sua illimitatezza pertanto consiste nel ricevere, ed è, oltre a ciò, collegata a perenne mutazione. Lo spirito riunisce in sè colla prerogativa della materia, l'essere soggetto, la prerogativa della forma, il conferire determinazione, attività e vita. Ora benchè la sua facoltà conoscitiva sia un prodotto, e solamente un fenomeno della sua natura, può tuttavia accogliere in sè la cosa in tutto il suo essere, perchè l'accolto in lei non è, che l'essere ideale della cosa,

l'espressione vitale del reale; e quantunque sia finito, può nondimeno conoscere sempre più, senza cessare giammai, perchè anche questa illimitatezza consiste nel ricevere. Oltre a ciò, questa, anche nello spirito, è accoppiata a mutamento e vicenda; quantunque non tali, che si stendano fino alla natura. Ma il produrre un reale fuori dell' operante non è un ricevere, sì è un porre in essere, un dare; e siccome per questo una potenza produttiva niente meno estesa della nostra facoltà conoscitiva, presuppone un essere infinito nell' operante; così si concepisce ancora, che la virtù di produrre dal nulla una natura per sè sussistente dev' essere tale, che nell' operante sia non fenomeno, ma essenza.

V.

Dell' inizio temporale del mondo.

1018. Udimmo già asserirsi dal Günther, che gli Scolastici e nominatamente S. Tommaso, come aderenti alla filosofia aristotelica, tennero solamente per Fede l'inizio temporale del mondo, ma nella specolazione dovettero negarlo (n. 978.). Ora quale dottrina aristotelica, secondo il Günther, necessita ad affermare una creazione senza inizio nel tempo? Non altra da questa, che in Dio tutto è attualità; e quindi l'essere ed il potere, la facoltà e l' azione non sono cose tra loro distinte. Ma noi crediamo di avere abbastanza giustificate queste tesi cristiane cattoliche altrettanto, che aristoteliche, e difesele contro la teorica gunteriana dell' assoluto divenire (nn. 950 e segg.). Come dunque da quelle dovrà seguitare, che

Dio produce ciò, che produce, necessariamente senza inizio nel tempo? Risponde il Günther: perchè da quelle s'inferisce altresì, non darsi in Dio alcuna pluralità di atti volitivi. «Col medesimo volere vuole egli sè ed il mondo; come dunque vuole sè, così ancora vuole il mondo abeterno.» Ma pensa per avventura il Günther di potere o dovere ammettere in Dio una pluralità di atti volitivi? Ciò si deve inferire da questa censura della dottrina di S. Tommaso, ed ei stesso in altre occasioni lo pronunzia molto precisamente. Egli, come già vedemmo, chiama il procedere delle divine Persone la prima ed interiore rivelazione, onde Dio ha la coscienza di sè. Anche questa pertanto (egli dice) «viene effettuata non senza un atto volitivo; colla sola diversità, che quì l'atto volitivo precede il reale ed il formale *Io*, (cioè, secondo il Günther, la coscienza di sè e la personalità attuale); ma colà (nella creazione del mondo) l'atto volitivo, che si pone dall'assoluta personalità, deve pensarsi come conseguente.» «Quest'atto pertanto (soggiunge alquanto di poi), la cui mercè alla sfera dell'assoluta realità (cioè dell'essere divino) si aggiugne nel tempo la sfera della realità relativa (dell'essere creato), non è il medesimo atto, pel quale Iddio è uno e trino (1).»

Ora che diremo noi di ciò, secondo la comune dottrina? Senza dubbio, come il pensiero del mondo presuppone in Dio la cognizione della sua essenza, così la volontà, che il mondo sia, presuppone in lui l'amore di sè. Ma non per questo si potrà parlare di due atti volitivi più di quello, che si possa

(1) Eurist. ed Era. pp. 512, 513.

di due atti conoscitivi. Precisamente perchè Dio, per la sua assoluta essenza, conosce l' essere relativo del mondo, e precisamente perchè, per amore alla sua essenza, volle creare il mondo, questo volere non meno, che quel conoscere, è un solissimo ed unico. La parola, cui dice il Padre, è in un medesimo l'espressione della perfezione divina e di tutto ciò, che per lei, fuori di lei può divenire ed essere; e la stessa spirazione di amore, onde il Padre ed il Figlio, comprendendosi, sono principio dello Spirito Santo, contiene ancora il volere del mondo, e di tutto ciò, che Dio opera in esso. E certamente se Iddio non può, col medesimo atto, volere sè eterno, ed il mondo temporale, per cagione di sè, come potrebbe volere, nel mondo e nel suo corso, tanta svariatezza di cose, senza che in lui gli atti volitivi si moltiplicassero?

In altra occasione abbiamo con S. Tommaso ponderato, che anche uno spirito creato può da un solo ed in un solo principio abbracciare un vero moltiplice, e similmente con una sola elezione può volere il fine unico, ed il moltiplice a quello subordinato, ma non ciò, che a quello ripugna. Pertanto dalla diversità degli oggetti non si deriva alcuna necessità di ammettere una pluralità negli atti volitivi. Se il mondo può essere ordinato a Dio, può Dio altresì volerlo per ragione di sè, e quindi volerlo col medesimo atto, onde vuole se stesso. E quindi noi ne inferiamo, che se un mondo, iniziato nel tempo può avere l'ultimo suo scopo in Dio eterno, può Iddio ancora, col medesimo atto, onde vuole sè eterno, volere che il mondo sia iniziato nel tempo. La difficoltà da risolversi quì non dimora per alcun modo in questo,

che Dio, col medesimo atto, voglia cose diverse, cioè l'eterno ed il temporale; mercecchè vuole l'uno per ragione dell'altro: ma piuttosto dimora nell'essere questo volere stesso eterno, ed il suo effetto nel tempo. Pure anche questa difficoltà, dal già detto, viene rimossa. Perciocchè quando è posto nella natura del mondo l'avere, od anche solo il potere avere un inizio nel tempo, deve e può Dio volere, che sorga nel tempo e non abeterno. Di fatti l'eternità del suo volere non impedisce, che egli voglia le cose, come la loro natura richiede o permette. Quinci pertanto S. Tommaso risponde ad Averroe, potere una volontà eterna produrre effetti nel tempo niente meno di quello, che possa un pensiero eterno avere per oggetto il temporaneo (1).

1019. Pure in questa risposta, data da tutti i teologi prima e dopo di S. Tommaso, il difensore del Günther, non trova altro, che « una rancida distinzione, alla quale non ha alcun uopo di ricorrere chi riconosce in Dio un assoluto reale *Io*, (la coscienza di sè), ed un formale *Non io* (la conoscenza, ossia l'idea del creato), con una doppia estrinsecazione del volere (2). » Di queste due estrinsecazioni pertanto deve l'una volere l'Io, l'altra il Non io. Or perchè mai chi riconosce in Dio questa doppia estrinsecazione del volere, non ha più uopo della soprascritta distinzione? Se la seconda estrinsecazione

(1) Si esset (Deus) agens per naturam tantum et non per voluntatem et intellectum, ex necessitate concluderet ratio; sed quia agit per voluntatem, potest per voluntatem aeternam producere effectum non aeternum, sicut intellectu aeterno potest intelligere rationem non aeternam. *In l.* 8. *Phys. lect.* 2.

(2) Günther e Clemens, Vol. I, pag. 231.

del volere divino, considerata in sè, è altrettanto eterna, che la prima, con tutta la diversità, che nel resto tra quelle si voglia supporre, dovremo ripetere sempre, che la volontà divina del mondo sia bensì eterna; ma ciò non impedisce, che il suo effetto, il mondo, sia temporale. Che se quella seconda estrinsecazione del divino volere non è eterna, allora si darà anche in Dio, non più solo « un assoluto *Prius et Posterius*, » la relazione cioè della ragione al ragionato, ma di più il *Prius et Posterius* delle creature: vale a dire la successione nel tempo.

Ma ascoltiamo per quale motivo l'antica distinzione debba essere diventata rancida, «Coloro (si dice) che altrimenti non sanno ottenere alcuna propria creazione, nè alcuna essenziale differenza tra Dio e l'attualità mondiale, caccino momenti temporanei tra la prima e la seconda manifestazione di Dio: il Günther non ha bisogno di codeste teologiche gherminelle. Presso di lui è incrollabile la tesi, che il mondo sia cominciato ad essere, laddove Dio stesso non ha avuto alcuno inizio; che esso mondo sia da Dio creato dal nulla, laddove Dio è da sè, e per sè, e che quella così detta eternità del creare non è la eternità di Dio. Così insegna pure la Scrittura: *In principio creavit Deus coelum et terram....* E la Chiesa insegna *Mundum coepisse,* e *Deus est creator coeli et terrae, visibilium et invisibilium.* Ma di un tempo di mezzo, onde la prima e la seconda manifestazione di Dio siano tra loro separate, nè la Chiesa, nè i sacri Scrittori fin quì hanno saputo mai nulla.»

Quì due cose sono da considerarsi. In prima, il Günther dicesi non avere uopo di quella distinzione,

perchè conosce, indipendentemente da lei, essere stato creato il mondo. Secondo le spiegazioni dateci da lui stesso più sopra (n. 979.), ciò vale altrettanto, che non doversi determinare *quando* sia creato il mondo; ma sì doversi dimostrare, che veramente fu creato: cioè che fu prodotto dal nulla; e quindi è essenzialmente distinto da Dio. Ora noi abbiamo veduto, questa essere la dottrina, la quale S. Tommaso ripete da per tutto: Che il mondo abbia avuta quella maniera d'inizio, la quale è origine dal nulla, codesto si può e si deve stabilire per argomenti di ragione; che poi abbia avuto un cominciamento nel tempo, ciò non si può dedurre dalla natura della cosa, ma si deve sapere dalla storia, e, nel nostro caso, dalla rivelazione. Ora perciocchè la rivelazione c'insegna di fatto, che il mondo non pure fu creato, ma fu creato nel tempo, e però non fu sempre; dovrà la filosofia dimostrare, che esso mondo potè avere un inizio temporale, e però si afferma così: Quantunque la volontà, onde Dio crea, sia eterna, può tuttavia avere effetti, che prendano il loro cominciamento nel tempo.

1020. Ma veniamo noi forse, per questa distinzione, a stabilire momenti di tempo tra la rivelazione prima (l'eterna conoscenza, che Dio ha di sè), e la seconda (il ponimento del mondo in essere)? Questo è l'altro rispetto, cui lo Knoodt ci dà seriamente a considerare, affermando dal canto suo, che quella così detta eternità del creare non è la eternità di Dio. Per cotesto creare non si può già intendere il farsi del mondo, del quale da quella distinzione non si enunzia l'eternità; ma si deve intendere l'atto volitivo, pel quale Dio fece il mondo. Se dunque questo atto deve avere

una così detta eternità, e non la eternità di Dio, allora si porrà in Dio qualche cosa non veramente eterna; e si rischia da capo di annullare « l'assolutezza del *Prius et Posterius*. » Nondimeno, intendansi come si vuole queste enimmatiche espressioni, ciò, che qui rileva, è, che di momenti temporali tra la prima e la seconda rivelazione, cioè di un tempo anteriore all'inizio del mondo, l'antica teologia non seppe mai nulla, come si riconosce dallo stesso Günther, per questo rispetto, più giusto del suo avvocato (1).

In quei libri, che per tempo sì lungo, fecero il fondamento delle investigazioni teologiche, la dottrina intorno alla creazione si comincia con questo schiarimento: L'operare, il fare, il creare non si possono attribuire a Dio nello stesso senso, chè alle creature. Se di Dio si dice, che opera alcuna cosa, non dobbiamo quinci pensare a moto o mutazione in lui, ovveramente a passione, che ne accompagni l'opera. Con quella voce non si esprime altro, se non che, per la potenza della sua volontà, che sempre era, sorge qualche cosa, che innanzi non era. Pel suo eterno volere comincia ad essere qualche nuova cosa, come egli volle, senza che in lui nulla di nuovo proceda. Dio vuole ora ed ha voluto abeterno ciò, che, dopo migliaia di anni, avverrà; e nel tempo, in che avviene, non segue in lui alcun nuovo operare o volere, nè tampoco alcun mutamento (2). Come pertanto, per que-

(1) Eurist. ed Era. pag. 313.

(2) Sciendum est, haec verba, scilicet creare, facere et agere et alia huiusmodi de Deo non posse dici secundum eam rationem, qua dicuntur de creaturis. Quippe cum dicimus, eum aliquid facere, non aliquem in operante motum intelligimus inesse vel aliquam in laborando passionem, sicut nobis solet accidere, sed eius sempiternae vo-

sto concepimento della eternità, quasi dell'*adesso*, che tutto abbraccia, nel quale non si dà alcuna successione, l'essere coll'operare divino è posto fuori e sopra di ogni tempo; così in opposizione a quella si concepisce la temporaneità nel suo vero significato, come quella, che consiste, non nel maggiore o minor numero di momenti, ma nell'avere la durata siffatti momenti successivi: il perchè essa temporaneità non cesserebbe di formare opposizione colla eternità, quand' anche il numero dei momenti fosse infinito.

Colà, dove considerammo questo concetto del tempo e della eternità presso degli Scolastici, riconoscemmo insieme, essere loro dottrina, che la eternità come durazione, la quale non solo è senza principio e senza fine, ma ancora è indivisa ed indivisibile, è propria dell'Increato; ma la durazione, divisa e divisibile per successione, è propria della creatura (nn. 347, 368). Che se è così, in tanto si dà un tempo, in quanto si dà un creato; e non si può parlare di un tempo anteriore al mondo: il tempo sorse primamente insieme al mondo. Tanto erano lungi quegli antichi dal porre momenti di tempo tra la eterna origine delle Persone in Dio, la quale il Günther, immaginandosi falsamente di parlare il linguaggio degli antichi teologi, chiama interna rivelazione, e la creazione del mondo; tanto, diciamo, erano lungi da ciò, che dimostrarono precisamente la impossibilità di questi momenti tem-

luntatis novum aliquem significamus effectum, i. e. aeterna eius voluntate aliquid noviter existere.... Deus ergo facere vel agere aliquid dicitur, quia causa est omnium rerum noviter existentium, dum eius voluntate res novae esse incipiunt, quae ante non erant, absque ipsius agitatione. *Mag. sent. l.* 2. *D.* 1.

poranei (1), impugnando, per tale rispetto, lo stesso Aristotele.

Perciocchè questi volle provare, il mondo essere senza inizio, essendo, secondo lui, inconcepibile un inizio del tempo; mercecchè ogni istante, che prendasi per primo, ne suppone un precedente, ed ogni presente presuppone un primo non meno, che un poi. Aristotele non potè parlare così, se non in quanto non aveva un giusto concetto del tempo, o piuttosto della eternità. Il primo momento di tempo dovett'essere certamente preceduto da un *innanzi:* ma questo fu un *innanzi* non di tempo, sì di eternità; come altresì la prima creatura presuppone un altro: tuttavia non già un altro creato, ma l'Increato. Vero è, che noi parliamo talora quasi di un tempo anteriore al mondo; ma quello è un tempo non reale, sì piuttosto pensato o possibile. Come noi col nostro pensiero travalichiamo i confini dell'Universo, in quanto al di là di questo si possono sempre dare altri corpi, e quindi uno spazio; così pensiamo ancora un tempo anteriore al mondo, e questo poter essere più antico, che di fatti non è. (2). E ciò ne conduce ad un'altra molto rilevante considerazione.

(1) Cum dicimus res non semper fuisse a Deo productas, non intelligimus, quod infinitum tempus praecesserit, in quo Deus ab agendo cessaverit (abstinuerit), et postmodum tempore determinato agere coeperit: sed quod Deus tempus et res simul in esse produxerit, postquam non fuerant. Et sic non restat in divina voluntate considerandum, quod voluerit facere res non tunc, sed postea, quasi tempore iam existente, sed considerandum solum est hoc, quod voluit, quod res et tempus durationis earum inceperit esse, postquam non fuerunt. *In l.* 8. *Phys. lect.* 2. *Cf. Summa p.* 2. *q.* 45. *a.* 1. *ad* 6. *a.* 3. *ad* 1. *et* 3. *q.* 66. *a.* 4. *ad* 3. *et* 4.

(2) Deus est prior mundo duratione. Sed ly *prius* non designat

1021. La dottrina testè esplicata, esposta già da S. Agostino spesso e largamente, venne comunemente dagli Scolastici contrapposta all' errore aristotelico; ma per provare con quella, che il mondo non ha uopo di essere senza inizio nel tempo, a lei se ne deve accoppiare un' altra. Dal giusto concetto del tempo non sèguita solamente, che esso è la durata propria della creatura; ma sèguita altresì, che quella durazione, e per conseguenza il tempo può avere un cominciamento. Sia che si possa dimostrare più oltre, dovere il mondo avere un tale cominciamento, sia che non si possa, sempre se ne inferisce, che questo cominciamento e quindi, in generale, la creazione non è possibile, se non si dia nel Creatore una libertà; e propriamente la libertà di elezione. Se il mondo non potè sempre essere, ed anzi esso e con esso il tempo dovette avere un inizio, rimarrà a diffinire il *quando* di un siffatto inizio. Si potrebbe pensare, che non si dando alcun tempo anteriore al mondo, non si potesse neppure parlare di un tale *quando*. Nondimeno non è così. Di fatti questo quando viene determinato, non per rispetto ad un tempo anteriore al mondo, ma per rispetto a quello, che venne appresso alla prima sua origine. Egli è incerto, se, pei giorni della creazione, non si debbano intendere spazii di tempo, e più ancora se il primo di questi giorni non

prioritatem temporis sed aeternitatis. Vel dicendum, quod designat aeternitatem temporis imaginati et non realiter existentis; sicut cum dicitur: supra coelum nihil est, ly *supra* designat locum imaginarium tantum, secundum quod possibile est imaginari, dimensionibus coelestis corporis dimensiones alias superaddi.

Summa p. 1. q. 46. a. 1. ad 8. Più ampiamente viene trattato l' istesso punto. In l. 8. Phys. l. 2. Veggasi eziandio di sopra n. 946.

sia stato separato, per uno spazio ancor maggiore di tempo, dal principio, in cui Dio creò il cielo e la terra. Potrebbero pertanto all' istante presente essere andati innanzi non sei, ma cento e più migliaia di anni; è nondimeno chiaro, che, avendo il mondo avuto un inizio, potè all' istante presente essere andato innanzi un tempo ancora più lungo; e ciò vale di tutti gl' istanti, che possiamo pensare in un tempo senza fine. In ciascuno ha il mondo un' antichità determinata, e potrebbe essere sempre più antico. Benchè dunque nessun tempo abbialo preceduto, si potè tuttavia e si dovette determinare il quando del suo cominciamento. Ora come mai sarebbe ciò stato possibile, se Dio non elegesse? Chè se fosse ben fondata l' opinione del potere il mondo essere stato sempre, avrebbe dovuto Dio, nell' eterno suo consiglio, determinare, non pure il suo *quando*, ma ancora se dovesse cominciare, od essere sempre.

È pertanto la libertà di Dio, come pocanzi notammo (n. 1016.), quella, dalla quale S. Tommaso dimostra, che il mondo, e con esso il tempo, potè avere un inizio. Dio nulla vuole fuori di sè con necessità; e però come era libero a creare e non creare il mondo, così era altresì a determinare se quello dovesse sempre essere o cominciare. Ora, che ne abbia voluto il cominciamento, noi lo impariamo dalla rivelazione. Nondimeno potremmo non pure dimostrare contro Aristotele, che il mondo potè cominciare, e che quindi quella determinazione divina era possibile; ma eziandio ravvisare la ragione, per la quale potè Dio disporre, che il mondo non fosse sempre. Siccome Iddio, in generale, creò il mondo, affine di ma-

nifestare le sue perfezioni, così lo creò con un principio nel tempo, affine di significare col fatto, che egli non ne aveva uopo veruno. Dal non essere stato sempre, il mondo diviene un argomento di fatto, che Iddio lo creò perchè volle, e non perchè dovette (1). In non dissimil guisa potremmo ragionare intorno alla età del mondo. Il mondo è perfetto nel senso di rispondere, senza fallo, al fine, a cui Iddio lo ebbe ordinato; ma non nel senso di non darsi alcun fine più alto di quello. E si noti, che per fine quì non intendiamo il fine del Creatore, il qual fine in tutte le sue opere è il medesimo, la sua interna glorificazione; ma il fine del mondo: il bene cioè, che è in esso, la manifestazione e la comunicazione, che Iddio fece di sè alle sue creature (2). Ora siccome questo esterno fine ammette diversi gradi, così i mezzi, pei quali, ed il tempo, in cui Dio ad esso conduce l'Universo, poterono in isvariatissime maniere essere determinati; e la suprema indipendenza del Creatore si manifesta appunto nello avere ciò con piena libertà determinato.

Chiunque non riconosce in Dio questa piena libertà di elezione, non può neppure riconoscere l'inizio temporale del mondo. Di fatti perchè questo cominciasse,

(1) Si quaeretur, quare hoc (ut rês et tempus non semper essent, sed fierent, postquam non fuerant) voluit, sine dubio dicendum: propter se ipsum. Sicut enim propter se ipsum res fecit, ut in eis suae bonitatis similitudo manifestaretur, ita eas voluit non semper esse, ut sua sufficientia manifestaretur in hoc, quod omnibus aliis non existentibus, ipse in se ipso omnem sufficientiam beatitudinis habuit et virtutis ad rerum productionem. Et hoc quidem dici potest, quantum humana ratio capere potest de divinis, salvo tamen secreto divinae sapientiae, quod a nobis comprehendi non potest. *In Phys. l. c.*

(2) Teologia Antica, Vol. 1. pag. 425.

dovett' essere diffinito il *quando* di un tale cominciamento; ora questo non potè essere diffinito, che per la libera elezione del Creatore. O si vorrà forse nella natura di Dio trovare ancora una ragione dell' essere il mondo antico quanto è, e non di un anno di più o di meno? Laonde quantunque il Günther affermi a sua posta, non che l' origine del mondo per creazione, ma il suo stesso inizio nel tempo; gli si potrà sempre muovere il rimprovero da lui fatto a S. Tommaso: di tenere sì codesto inizio, insegnato dalla Fede; ma di tenerlo in contraddizione colla sua specolazione. Laddove gli Scolastici con chiaro accorgimento indicavano la ragione, per la quale Aristotele affermò il non inizio del mondo, nel non avere egli riconosciuta la libertà del volere divino (1); il Günther ha fatto suo questo errore gravissimo dello Stagirita, e non si accorge, che egli, a filo di logica, avrebbe dovuto affermare con lui l' esistenza senza inizio del mondo.

1022. Ma vi è di più. Aristotele negò la libertà del volere divino, perchè gli parve, che la possibilità

(1) Più sopra abbiamo citato S. Tommaso; ascoltiamo ora anche il Suarez: Ita Aristotelem de divina voluntate sensisse (che cioè Dio non volesse il mondo con volontà libera), ex duobus eius principiis constat. Primum est, Deum agere intelligendo et volendo; ex l. 1. Metaph. c. 2. et l. 12. c. 9. et l. 2. Phys. c. 8 et 9 et l. 7. Ethic. c. 4. Secundum est, Deum agere ad extra ex necessitate naturae; in hoc enim fundat suam positionem de mundi aeternitate. *Phys. l.* 8. *c.* 1. *et* 6. *Metaph. Disp.* 30. *sec.* 16.

Anche il Suarez adunque trova la cagione dell' errore nello avere Aristotele negata la libertà di Dio. Ma si noti, che la necessità della natura, di cui egli parla, non è già quella, alla quale tanto spesso allude il Günther, la necessità cioè della natura irragionevole; ma è appunto quel necessario emergente dalla essenza di Dio, ed affermato dallo stesso Günther. Il perchè dal Suarez si premette la tesi: *Deum agere intelligendo et volendo;* sopra di che eziandio Aristotele si spiega con grande precisione. l. c.

di volere e di operare altrimenti da ciò, che Dio vuole ed opera, ripugnasse alla sua immutabilità (1). Gli Scolastici dunque furono solleciti di rimuovere ancora questa difficoltà col dimostrare, che Iddio, quali che faccia elezioni a riguardo del mondo, non per questo dee soggiacere ad alcun mutamento in se medesimo (2). Ma questa verità ancora, pel cui manco Aristotele negò la libertà di Dio, il Günther non ha saputo mantenerla, almeno nella sua purezza; e concede ai suoi avversarii panteisti, insieme alla necessità del mondo, una certa mutabilità di Dio. Perciocchè, secondo lui, Dio nella creazione « è divenuto manifesto a se stesso da un lato, che non era ancora effettuato nella prima manifestazione, come attuazione dell'assoluto, alla Divinità (3). » Ed aggiunge, che « la creazione, come opera di Dio, ha accresciuta la contenenza del suo assoluto sapere, in quanto per quella Iddio si sperimentò e si attuò come onnipotente (4). » E questo è appunto quell'effetto riflesso, cui la creazione, come manifestazione *ad extra,* deve avere sopra la manifestazione *ad intra* (n. 507.).

Distinguendosi pertanto dal Günther il volere del mondo, come un secondo atto volitivo, da quello, pel quale Dio vuole se stesso, egli con ciò afferma in Dio medesimo un effetto di quella volontà, il quale, senza la creazione del mondo, in lui non sarebbe stato. Ora è manifesto, che se Dio non avesse creato, nep-

(1) V. i luoghi dal Suarez citati della Fisica, e della Metaf. l. 12. (al 11.) c. 6.

(2) V. sopra n.° 504, e Teologia Antica. V. I. pp. 391 e segg. 335. e segg.

(3) Lidia 1850. pag. 56. V. Ibid. 1851. p. 168. Eur. ed Era. p. 512.

(4) Froped. Vol. II. pag. 328.

pure avrebbe la coscienza di avere creato, come al presente non l'ha di non averlo voluto. Ma, secondo il Günther, questa scienza, che Dio ha della sua attività creativa, è una *esperienza* della sua onnipotenza, la quale esperienza, dallo stesso Günther, è nominata un *potenziarsi* della coscienza divina (1): mentre dichiara finalmente, che, senza il mondo, la scienza, che Dio ha della sua onnipotenza e signoria, sarebbe vuota, e senza alcuna significazione (2). Pertanto dica egli pure, contro la dottrina panteistica, che Dio, per la conoscenza di sè, non ha uopo della creazione, e che è, indipendentemente da questa, compiuto e beato in se medesimo; non si potrà tuttavia negare, che, ad onta di ciò, egli riguarda la creazione del mondo come un esplicamento di Dio, come un innalzamento della sua vita, ed un perfezionamento della sua scienza: il perchè afferma ancora con grande risolutezza, che « l'atto volitivo, in virtù di cui l'essere assoluto pone un essere relativo, come principio reale, deve chiamarsi a rispetto dell'assoluto, un divenire (3). »

Vero è, che da lui si aggiunge, per questo il relativo, che si origina, non avere l'assoluto per soggetto (come Dio fosse divenuto mondo); ed obbiettandogli il Fichte, che, per la sua dottrina della creazione, s'introduce in Dio un mutamento, egli risponde domandando, « se non sia forse da riguardare come mutazione, che violi la natura divina, quando il suo fondo

(1) Proped. Vol. II. pag. 328.
(2) Ibid. p. 130.
(3) Eurist. ed Era. p. 516. Proped. V. I, p. 110. Ultima Simb. pag. 141.

primitivo, originariamente unità, trapassa nella moltiplicità delle monadi , ed anzi in quella sparisce. » « Quando il principio di luce ritira in Dio la sua luce, e con essa tutto il pensare dalle monadi, per costituirle principii reali senza pensiero (1). » Ma con ciò è dimostrato bensì, che il mutamento, introdotto da lui in Dio per la creazione, non è quello del sistema panteistico, ma non che è un mutamento *putativo,* com' egli afferma. Se per la creazione del mondo Dio si manifesta « per un lato, che nella primitiva manifestazione *non era ancora venuto fuori;* » se per quella il suo sapere *è accresciuto,* la sua coscienza *è innalzata;* avverrà certamente in lui , per la creazione , un mutamento, non già putativo , ma molto vero e reale.

1023. Il difensore del Günther dice, doverglisi indicare in qual modo quegli abbia introdotta una successione di tempo in Dio eterno (2). Ma noi vorremmo sapere quello, che egli potrebbe recare, per rimuovere una siffatta successione, se ciò non è, che la volontà creativa pone momenti di tempo, non in Dio, che crea, ma nel mondo, che viene creato? Or quì saremmo da capo colla *distinzione rancida,* e colle *gherminelle teologiche:* l' una e le altre arnesi, onde il Günther non può avere alcun bisogno; ma più vero si direbbe, che quelli a giustificarlo non bastano. Di fatti, egli ricorre alla differenza, che passa tra il divenire assoluto, ammesso da lui nella vita di Dio, ed il divenire nella vita del mondo. Ma donde vuole egli, che proceda quella differenza? Da questo certamente,

(1) Eurist. ed Era pagg. 511, 512.
(2) Günther e Clemens, V. I. p. 210.

che il secondo divenire inchiude una successione di tempo: il primo una semplice relazione di principio e di principiato, di presupposto e di sequela. Come il Figlio presuppone il Padre, e lo Spirito Santo presuppone il Padre ed il Figlio, e pure le Persone divine sono ugualmente eterne; così ancora l'atto creativo, come secondo momento nella vita divina, ha per presupposto l'interna manifestazione (la processione delle Persone), senza essere da questa separata per momenti di tempo (1). Ma se pure con ciò è dalla vita divina rimossa la successione di tempo, rimarrà sempre fermo, che la creazione del mondo dev'essere, nella vita di Dio, un momento, pel quale quella vita stessa è innalzata e perfezionata. In quanto dunque in questa dottrina, Dio, per la volontà del mondo, è in sè abeterno diversamente da quello, che sarebbe se non lo avesse voluto, gli si attribuisce manifestamente una vera mutazione. Ora ciò, che si dice della volontà, onde Dio recò in essere il mondo, dev'essere detto per conseguenza di tutto l'operare, onde Dio conduce il mondo creato al suo fine; e però quell'effetto riflesso immutativo si distenderà a tutto, che avviene per Dio, fuori di Dio. Per tal maniera agli avvenimenti, che, nella vita temporale del mondo, si succedono gli uni agli altri, risponderebbero nella vita eterna di Dio altrettante esperienze della sua onnipotenza e signoria: e perchè non anche della sua bontà, misericordia e giustizia?

Ma veggiamo ora, in quale maniera, secondo l'antica dottrina, si diffinisca ciò, che riguarda l'operare di Dio fuori di lui. Quanto è necessario ed eterno

(1) Eurist. ed Era. pag. 513.

in Dio il pensiero del mondo, altrettanto è altresì necessario ed eterno in lui il consiglio sopra l'esistenza, le condizioni e tutti i destini del mondo. Potè ben essere suo consiglio, che il mondo fosse o che non fosse; che avesse queste o quelle condizioni, questi o quei destini: quel suo sarebbe sempre un volere di uguale perfezione, e congiunto colla medesima infinita beatitudine, siccome quello, che avrebbe sempre la natura divina per iscopo ultimo, e quindi per proprio suo oggetto. Che se si replica, che nondimeno Iddio, quando non avesse creato, mancherebbe della beata sperienza della sua potenza, noi potremmo rispondere, che, secondo una siffatta dottrina, anche al presente, avendo Iddio creato, manca della beata sperienza dell' essere egli solo tutto, e del non esservi nulla fuori di lui. Per qual ragione adunque questa coscienza della sua indipendenza non iscapita per la creazione? Perchè tutto ciò, che è, riceve da lui quello che è, ed egli non riceve nulla da alcuno; e però tutte le cose sono per lui, come se non fossero. Per tal modo anche il consiglio di non creare sarebbe stato congiunto colla coscienza, che le cose possibili non sarebbero, perchè ei non volle che fossero; e codesta non è forse una coscienza della potenza creativa? Nè va altrimenti la cosa, quanto alla diversità di ciò, che Dio vuole ed opera nel mondo. Anche la volontà dello spirito creato può ottenere la medesima perfezione, con grande diversità di oggetti. Poichè uno spirito, unito con Dio in perfetto amore, tutto, che vuole o non vuole, lo vuole o non lo vuole per amore di Dio; la santità ancora del suo volere, e la felicità, che quinci in lui germina, dipenderà unicamente dalla misura

dell' amore, onde aderisce a Dio. Or quanto più non dovrà ciò aver luogo in Dio medesimo?

1024. Ma veramente, in tutta questa risposta, noi ci siamo accomodati alla maniera di pensare e di parlare degli avversarii. Per parlare con proprietà e senza rappresentanze antropomorfistiche, non si dovrebbe dire, che in Dio il consiglio di creare è volontà altrettanto perfetta, che il consiglio di non creare, come se si trattasse di due atti volitivi, bensì ugualmente perfetti, ma nel resto diversi fra loro: piuttosto si deve dire, che il volere divino, sia esso volontà di creare o di non creare, sia cagione di questo o di quell' effetto nel mondo creato; in sè considerato, in tutti i casi, è sempre il medesimo, e tutta la differenza si tiene dalla parte degli effetti. Pertanto quì si tratta, non di più atti volitivi ugualmente perfetti, ma pure tra loro distinti; sì di un medesimo atto volitivo, il quale determina la relazione di Dio all' ente condizionato, che può essere fuori di lui: o piuttosto della relazione di questo a Dio; ma quale che possa essere quella determinazione, l'atto in sè non riceve alcun mutamento. Di quì l' operare di Dio al di fuori non va, in alcun modo, congiunto con un effetto riflesso nella sua vita interiore; e per sè medesimo, cioè in quanto noi lo distinguiamo dall' attività vitale interiore, non ha altra conseguenza, che il sorgere di relazioni tra Dio ed il mondo per lui creato. Queste relazioni presuppongono nelle creature un divenire reale; ma in Dio non altro, che l' essere loro cagione, ed in nessun modo l'entrare in lui una qualsiasi nuova realità. Questo vero si deriva appunto da quella perfezione, nella quale S. Tommaso trova il fondamento

della potenza creativa. Dio non vuole nè opera, come avviene in noi, mediante una virtù, che non sia l'intera sua essenza, non potendo in lui aver luogo alcuna distinzione reale tra la facoltà o la forza e l'essenza; e meno ancora si potrebbero pensare il suo vôlere ed il suo operare, come manifestazioni o fenomeni distinti dalla facoltà, da cui procedessero. La sua volontà ed il suo volere sono la sua essenza; e però ciò, che Dio fa, lo fa immediatamente per la sua essenza. Laonde quanto è impossibile, che, nella natura divina, si dia non pure nel tempo, ma nella eternità, un divenire, altrettanto è impossibile, che la sua essenza abbia avuta dalla eternità delle condizioni diverse da quelle che ha, e che il suo volere ed operare divenga altro da quello che è, quando produce alcuna cosa fuori di sè.

1025. L'ultima ragione pertanto della erronea opinione del Günther dimora in questo, che egli pone in Dio un vero divenire reale, comechè eterno. Anch'egli certamente dice, che Iddio, essendo per sè, anche per sè si apparisce; ma conchiudendone solamente l'indipendenza da tutto, che è fuori di lui, per questo apparire intende un eterno *divenire* a sè *manifesto,* e similmente fa entrare la onnipotenza nell'attività *attuantesi,* e perfino esce a parlare di una *esperienza* di quell'attuazione. E pure se Dio è da sè, non *diviene,* ma *è* a sè manifesto, e non *entra nell'attività* neppure abeterno, ma è di sua natura la *stessa attività.* Sappiamo, che anche quì il Günther ha ricorso alla Trinità, a rispetto della quale, come notammo più sopra, in tanto si dà un vero divenire, in quanto si dà un vero procedere delle Persone. Ma

quando altri vuole appoggiarsi ad un Mistero della Fede, deve prenderlo quale esso è contenuto nella Fede, e non cacciarvi dentro in istrana guisa le proprie opinioni filosofiche. Ora questo appunto fa il Günther, primamente col supporre, che, per la processione delle Persone, si attui e determini la divina natura, la quale innanzi a quella egli considera come *inesplicata;* lo fa secondamente, ammettendo una reale relazione di origine, che solo sussiste tra le Persone divine, ammettendola, diciamo, tra la natura e l'operazione di Dio *ad extra,* ed, oltre a ciò, giudicando, che, per quella relazione, la sua essenza si perfezioni. Perciocchè se la Fede insegna, che le Persone procedono dalle Persone, essa nega, colla medesima risolutezza, che nella natura abbia luogo, per quella processione, un qualsiasi divenire od esplicarsi; e se afferma, che quella relazione di origine è reale, e quindi è reale altresì la distinzione della Persona, tosto diffinisce, che, fuori di quella distinzione, nessun' altra se ne dà in Dio; e per conseguenza l'atto creativo non può essere pensato, come un secondo momento nella vita di Dio: non come una nuova manifestazione della sua natura (innanzi a sè): non come un *potenziarsi* della sua coscienza, ecc.

Certo si opporrà, essere inconcepibile, come il volere di Dio, sia che risolva o no la creazione del mondo, in sè non sia diverso, e similmente rimanga senza ombra di mutamento con tutta la svariatezza di effetti, che hanno luogo fuori di lui. Ma noi ripetiamo ciò, che altrove (1), più diffusamente dichiarammo, questa non essere una inconcepibilità, che

(1) Teologia antica, Vol. I. pagg. 335 e segg.

ci possa rendere dubbiosa quella dottrina. Come dalla natura delle cose mondiali conosciamo con tutta certezza, che quelle non poterono venire all' essere per altra maniera, che per creazione dal nulla; così la considerazione del Creatore di tutto ci necessità ad affermare, essere egli da sè ciò che è, e che la creazione del mondo nulla può in lui nè operare, nè ingenerare. Ora se per questa ragione noi dobbiamo pensare il suo volere, in quella libertà ed indipendenza, come immutabile in sè medesimo, può bene la nostra virtù di concepire non raggiungere come una siffatta volontà sia cagione del mondo e guida dei suoi destini; ma non possiamo tuttavia in ciò ravvisare una contraddizione. Ed in questo consiste la differenza della specolazione panteistica dalla teistica; che la prima, cominciando da supposizioni tenebrose altrettanto, che indimostrabili, sopra l' essere divino, riesce finalmente in aperte contraddizioni; laddove questa seconda, movendo da conoscenze sicure, intorno alle cose finite, ottiene conoscenze sempre più alte, finchè, trovandosi innanzi all' inconcepibile, non vacilla nè si sgomenta per ciò, che quegli, cui essa riconosce per eterno ed immutabile autore di tutte le cose, nel suo essere e nel suo operare trascenda ogni nostro concetto.

VI.

Distinzione di Dio dal mondo.

1026. Non pure il Günther, ma la massima parte dei moderni avversarii dell' antica filosofia, non paghi di rimproverarle il non avere sconfitto l' errore panteistico, l' accusano di averlo, in parecchi punti par-

ticolari, non mediocremente favorito. E benchè in tutte le nostre investigazioni si sia da noi tenuto rivolto un occhio peculiare a siffatta censura, ci sarà tuttavia permesso, innanzi di chiuderle, il rivolgere alla stessa, anche una volta, la nostra attenzione; sia per mostrare, col richiamo dei punti già discussi, in quanta opposizione si trovi la Scolastica col moderno Panteismo, sia per rispondere a qualche altra censura non per anche toccata.

Come si dànno opinioni erronee, che si attengono più o meno alla specolazione panteistica intorno al mondo, così vi ha ancora delle dottrine vere intorno a Dio ed al mondo, le quali sono con quella affatto inconciliabili. Al novero di queste appartiene quella, che afferma la *sostanzialità del finito;* perciocchè il pensiero fondamentale di qualsivoglia Panteismo è, che le cose finite, siccome tali, non sono altro, che moltiplici e svariate parvenze o rappresentanze dell'unica sostanza infinita. Ora una delle verità, messe dalla filosofia scolastica in pienissima luce, è appunto questa, che le cose, con tutta la loro limitatezza, sono nondimeno vere sostanze, e che hanno un essere per sè, nel quale giace il fondamento di ogni loro attività. Da questa verità procede la sua dottrina della conoscenza (nn. 57, 91. e segg.); sopra di questa si appoggia quel Realismo, che, per così dire, ne pervade l'intera specolazione (nn. 163, 178, 425.); questa è capitale pel retto concepimento del tempo e dello spazio (nn. 345, 361.). Che se una siffatta verità venne, più oltre, confortata da un esame diligente del concetto di sostanza (nn. 587 e segg.), la dottrina della essenza e della efficacia delle cose na-

turali dovrà essere riguardata, come una continuata dimostrazione di quella verità stessa. Di fatti, la forma sostanziale, propugnata dalla Scolastica, che altro è, se non il fondamento dell' essere stabile delle cose? E da tutta la sua trattazione intorno alla operosità delle sostanze naturali, qual cosa è recata in maggior lume di questa, che l' attività, propria a loro e diretta ad un fine, presuppone un siffatto fondamento del loro essere?

1027. Ora il Günther avverte bensì, che il Panteismo può stare molto bene insieme all' ammettere l' *Individualità;* e diviene impossibile solo col riconoscere la distinzione della vita della natura dalla vita dello spirito. Ma questa osservazione procede da quella sua sentenza, che possa darsi e di fatto si dia nella natura una sostanza universale, che esista nella moltiplicità degl' individui, e che l' errore dei Panteisti consista nel pensare, la sostanza assoluta, Dio, trovarsi in siffatte relazioni colle cose mondiali (1). E pertanto insiste con molta forza sulla certezza, che dalla propria sua coscienza ha lo spirito di non essere apparenza di un altro, ma di avere un proprio essere, per quindi inferire, lo spirito non appartenere a quelle individualità, nelle quali la sostanza natura si particolareggia. Se ciò sta saldo, lo spirito e le sostanze naturali non potranno più essere rivocate, quali apparenze, a Dio, come al loro comune fondamento sostanziale.

Quì pertanto ci sono a distinguere due cose: *la prima* è ciò, che il Günther concede al Panteismo; val quanto dire, le cose naturali essere individui, ma non per questo essere sostanze: *la seconda* è ciò, che

(1) Convito di Peregr. pag. 131.

contrappone al Panteismo; val quanto dire, lo spirito essere non pure individuo, ma sostanza, e precisamente sostanza essenzialmente diversa dalla natura. Ora per ciò, che concerne quest' ultimo, noi, nelle dottrine della conoscenza, abbiamo già visto, che l'antica filosofia, non altrimenti dal Günther, dalla conoscenza, che lo spirito ha di sè, dimostrava la sostanzialità del suo essere, e la libertà di questo dalla materia, trovando in questa verità altresì una guarentigia per la certezza della conoscenza intellettiva (nn. 105. e segg.). Ma dopo di avere ora considerata più dappresso l' antica dottrina intorno all' anima, crediamo di potere con sicurezza affermare, che in quella l' essenziale differenza dello spirito dalla natura, era dimostrata, dalla qualità della conoscenza e del volere, ben più solidamente e più compiutamente di quello, che facciasi nella filosofia gunteriana. Or dovrà forse questa avere la preferenza, perchè nelle cose naturali riconosce solamente individui, e non sostanze? Non può negarsi, che soventi volte la piena vittoria sopra l' errore è legata al ravvisare una verità, che in quello è acchiusa. Ma la dottrina dell' universale sostanza natura, che si particolareggia negl' individui, come apparenze, non è verità, sì è una presupposizione non pure arbitraria, ma assurda. Se possiamo sperare di avere, sulla fine del Trattato settimo, messo ciò fuori di dubbio, dovrà scorgersi ancora una grande prerogativa dell' antica e comune dottrina nel non potersi considerare, secondo lei, nè lo spirito, nè veruna sostanza naturale, come particolareggiamento di un principio universale; nè si ha a temere, che l' essenziale differenza dello spirito dalla sostanza naturale, quando

questa sia riguardata come sostanza, venga posta in pericolo. Perciocchè quell' essere spartito, e quel perdersi nelle apparenze, onde, secondo il Günther, il principio naturale si differenzia dallo spirito, si trova altresì negl' individui della natura, e costituisce, come vedemmo, anche secondo l'antica dottrina, quella materialità, che li rende inabili alla più alta coscienza (nn. 798 e segg.).

1028. Secondo ciò, se l'antichità, per le tesi da lei stabilite, nella dottrina della natura e dell' uomo, ovviò mai al Panteismo, essa lo fece non meno e con maggiore evidenza per quella intorno a Dio. Il Monismo muove dall' assoluto, e così fa di Dio il primo e prossimo oggetto della conoscenza filosofica. L'antichità cristiana affermò, che non Dio, ma il finito è l' inizio del nostro conoscere, eziandio dello specolativo, e dimostrava questa sua opinione dalle condizioni effettive del nostro pensiero non meno, che dalla natura di qualsiasi spirito creato. Tra gli aderenti alla dottrina monistica od unitaria, l'Hegel si attenne propriamente non all' intuito dell' assoluto, ma piuttosto al concetto dell' universale astratto, all' essere indeterminato; ma questo astratto universale è tuttavia per lui niente altro, che il Dio inesplicato dello Schelling; mercecchè esso deve dare a sè per propria virtù le determinazioni, tutto figliando da se medesimo. Ora se la Scolastica riguardò parimente, come primo, il concetto universalissimo, non per questo ebbe comune coll' Hegel nè l' inizio (il punto di partenza), nè il processo (il metodo). Perciocchè quello, ond' essa piglia le mosse, è il particolare concreto, nè da lei si afferma altro, salvo che il nostro pensiero comincia

Digitized by Google

da ciò, cui quello ha comune con ogni cosa: val quanto dire dall'essere. Di quì fu altresì lontanissima dal voler dare, per opera dialettica, a questo concetto determinazioni attinte da esso medesimo; e veramente insegnò ciò, che l'Hegel le rimprovera: che cioè quel concetto dell'essere rimarrebbe vacuo, se non si riempisse dal di fuori; e però in queste due filosofie i principii intorno alla relazione del nostro pensiero verso il divenire delle cose, sono tra loro diametralmente opposti. Secondo la dottrina monistica le cose procedono dal loro fondamento, come il nostro pensiero dal suo principio, essendo quel fondamento, come questo principio, l'indeterminato, l'inesplicato. Secondo la dottrina antica, il nostro pensiero sta in relazione inversa all'origine delle cose: ciò, che nel nostro pensiero è ultimo, nell'ordine dell'essere è primo: vale a dire la suprema determinatezza e la purissima attualità, la quale non fu mai in alcuno esplicamento, nè è, nè può mai essere.

Questa verità, che fa da fondamento alle opinioni dell'antichità sopra il metodo, trova, come testè vedemmo, la sua dimostrazione nella dottrina intorno a Dio. Questa riposa sopra una tesi, la quale si direbbe, che a nessuno possa mai riuscire oscura o dubbiosa; cioè: Il primo di tutto è, non quello, che può essere; ma quello, che è. Di quì sèguita non pure, come opina il Günther, che Dio dev'essere in sè attuato innanzi al mondo, cioè indipendentemente da questo; ma ancora, che in Dio non si può dare alcuna attuazione, neppure eterna. Ancora, in Dio l'attualità e la determinatezza debbono essere pensate come primo. Questa è la conoscenza, alla quale riuscì l'an-

tichità per le diverse vie, onde dal finito e transeunte s'innalzò all'infinito ed eterno. Come essa pertanto delle creature, cose naturali non meno, che spiriti, dimostrò, che erano non nude apparenze di un altro, ma sostanze; così dimostrò, che Dio ha un essere, nel quale non si può dare alcun fenomeno, in quanto questo è distinto dall'essere, come un suo prodotto. Con che il pensiero fondamentale della specolazione panteistica è di nuovo rimosso.

1029. Reca veramente stupore, che il Günther non pure abbia sconosciuto ciò, ma abbia perfino recato a colpa dell'antichità l'avere, con Aristotele, tenuto Dio per pura attualità, alla quale nessuna potenza è presupposta. Egli cioè ammette in Dio un eterno divenire, la cui mercè esso si determina ed attua; e quindi pone anche in Dio come primo, non certo temporaneo, ma ontologico, un inesplicato ed un potenziale. Or ha egli forse con ciò contrapposta più efficacemente la sua specolazione alla filosofia panteistica? Si legge presso il Ritter: « Lo Schelling considera Dio come una natura vivente, la quale, nel processo degli spiriti morali, si manifesta; e distingue così il Dio *inesplicato* dall' *esplicato*, la sua *potenza* dall' *attualità*. Che se noi esitiamo di assentire a siffatta opinione, la quale sembra confondere Dio col mondo, e ricondurre il suo concetto al concetto della universale forza mondiale, non ci viene risposto altro, salvo che tutti questi processi, pei quali la vita di Dio deve trapassare, vogliono essere pensati, non come un divenire temporale, ma piuttosto come una eterna vita (1). » Che poi lo Schelling non sia stato il primo

(1) Schiarimento della filosofia tedesca dal Kant. pag. 84.

a distinguere il τὸ μωρὸν τοῦ θεοῦ, come la natura inesplicata di Dio, dalla sua attualità, è dimostrato, tra gli altri, dal Rixner nel seguente luogo del Giacomo Boeme: « Se ti devo rendere concepibile il nascimento di Dio da sè medesimo, sono costretto a parlare in maniera satanica, cioè blasfema, come se la Divinità avesse un inizio (val quanto dire, sono costretto a parlare del nascere, che fa Iddio dal suo proprio seno, primo fondamento od abisso, come di un successivo); mercecchè io non posso altrimenti o più propriamente insegnarlo, sicchè tu lo intenda. Ma in Diò non è alcun primo od ultimo di nascita o di esplicamento; nondimeno debbo porre una cosa dopo l'altra, altrimenti per nulla non m'intenderesti. Se non fosse in Dio un principio non nato ed inesauribile dell'essere non vi sarebbe nè Dio, ne creazione del mondo, nè alcuna vita (1). »

Ora noi non vogliamo, rendendo pan per focaccia, qualificare la dottrina gunteriana, o in tutto o in parte almeno, per panteistica, perchè anch'essa pone in Dio, siccome primo fondamento, un essere indeterminato, ed un eterno attuamento ed esplicamento; perciocchè presso di lui codesto esplicamento non procede pel costituirsi del mondo; ma piuttosto Iddio è attuato in sè medesimo, pel processo dell'eterno divenire, prima che egli attui il suo pensiero del mondo, e quindi prima di porre in essere il temporale. Ma torniamo alla nostra domanda: Con questa teorica dell'esplicamento di Dio da sè, contrapposta dal Günther all'antichità, si è forse egli dilungato più, che

(1) *Aurore* ecc. Cap. 23. Presso il Rixner. Storia della filosofia, Vol. III, §. 167.

questa non facesse, dalla dottrina panteistica intorno a Dio? Certo non rileva se una qualsiasi opinione ci faccia miglior giuoco a confutare il Panteismo, ma rileva se la sia o no vera; tuttavolta appunto per questo ci siamo tolta la pena di dimostrare, che in Dio non si deve ammettere, come presupposto, alcun essere indeterminato, e neppure come presupposto eternamente rimosso. Anche quì dunque il Günther ha concesso ai suoi avversarii ciò, che non era da concedersi. Al contrario, l' antichità non pure difese in quella verità una tesi, colla quale il concepimento panteistico del mondo non può comporsi, ma si valse altresì di quella per una più espressa confutazione di tale errore. Trattando della così detta sostanza mondiale, noi abbiamo ascoltato S. Tommaso, il quale, non pago ad impugnare, con Platone ed Aristotele, la dottrina unitaria degli Eleati, dimostrava ancora contro Dinanto, che la essenza divina non può essere pensata come soggetto delle nature mondiali, e contro Almerico, che quella nemmeno può riguardarsi come l' essere determinante o formale delle cose. Ora in questa confutazione il pensiero capitale era, che l' essere divino non è un essere inesplicato, e che la sua purità consiste, non nella indeterminatezza, ma piuttosto nella schietta attualità, e quindi nella suprema determinatezza. Ed appunto di quì fu mostrato, più oltre, che Dio non può, come forma universale od anima, costituire col mondo un tutto, ma che, in libertà altissima, dà e mantiene a tutte le cose, che sono, la loro esistenza, le perfeziona pel loro operare, e le conduce e regge, senza punto mescolarsi con loro. Che se così è sconfitto il Panteismo, nelle diverse

forme, che prese nel tempo antico e di mezzo; noi svolgendo gli argomenti di S. Tommaso, abbiamo mostrato, che quelli, anche contro il Panteismo della Scuola egheliana, ritengono tutto il loro valore.

1030. Una dottrina, intorno alla creazione, nella quale il vero concetto del creare è tenuto saldo, è inconciliabile coll' errore panteistico, ed, oltre a ciò, rafferma la verità a quello contraria. Perciocchè quel concetto importa due cose: *la prima,* che quanto sorge di nuovo non sia apparenza di un altro, ma sia un essere ed una natura in sè e per sè, quantunque non da sè sussistente; *la seconda,* che sia prodotto non da un' altra sostanza, ma veramente dal nulla. Ora ciò, che a questo modo sorge, avendo un essere per sè, è impossibile, che sia apparenza o particolareggiamento di colui, che lo produsse: deve di necessità da quello distinguersi, secondo l' essenza. Conciossiachè dunque la filosofia dell' antichità, come pocanzi fu ricordato, avesse con ogni precisione ed accuratezza affermata la sostanzialità del finito, e dimostrato, con somma acutezza, il suo sorgere dal nulla, dalla natura delle sostanze finite non meno, che dalle perfezioni divine, non si potrà negare, che essa, anche per questa via, sconfisse l' errore, cui, a detta dei suoi avversarii, dovrebbe avere favorito. Lungi dal lasciarsi deviare da qualche opinione, ora balenante, ora erronea, di Aristotele, gli si oppose, per questo capo, con maravigliosa risolutezza; e più, che a lei, si attaglia ai suoi censori il biasimo di essersi messi in contraddizione con loro stessi, per aderire tenacemente ad un errore dei Greci. Il Günther afferma la vera creazione, ed un inizio del mondo nel tempo;

ma nè questo, nè quella è possibile, senza la libertà di azione in Dio.

1031. A tutto ciò si aggiunge, che gli Scolastici in diverse occasioni affermano, con perspicacissima precisione, la distinzione essenziale di Dio dal mondo. Che poi quello, presso di loro, sia un pronunziato della scienza non meno, che della Fede, si raccoglie da tutto ciò, che testè ricordammo, ed inoltre da quelle medesime loro affermazioni, siccome quelle, che si collegano colle loro disquisizioni scientifiche, e ne sono anzi per lo più il risultato. Trattando S. Tommaso della conoscibilità di Dio, muove la quistione: in qual maniera e misura si conosca da noi Dio per la sola ragione; e, rispondendovi, arreca, oltre alla creazione, precisamente la distinzione di Dio dal mondo, come l' oggetto precipuo di quella conoscenza razionale. Noi conosciamo (egli dice) non solamente la relazione di Dio alle cose, in quanto egli di queste è autore; ma eziandio la differenza del creato da lui, in quanto Dio non è nulla di ciò, che è stato causato da lui; ed al tempo stesso intendiamo, che di lui si nega ciò, che sono le creature, non perchè ne manchi, ma perchè, trascendendole, lo acchiude in maniera più eccelsa (1).

I quali punti sono da lui, per varie congiunture, anche meglio diffiniti. Così il S. Dottore si esprime intorno alla distinzione tra Dio, e ciò che e' produce fuori di lui, contrapponendola alla relazione, che passa

(1) Cognoscimus de ipso habitudinem ipsius ad creaturas, quod scilicet omnium est causa; et differentiam creaturarum ab ipso, quod scilicet ipse non est aliquid eorum, quae ab eo causantur; et quod haec non removentur ab eo propter eius defectum, sed quia superexcedit. *Summa p.* 1. *q.* 12. *a.* 12.

tra il suo operare interno e la sua natura. Noi bensì pensiamo questa come il principio, dal quale quello, il conoscere ed il volere, procede; ma questa è una distinzione, che ha luogo, non in Dio, sì solamente nel nostro pensiero; al contrario Dio è distinto *realmente, secondo la sua natura,* da ciò, che ha prodotto per creazione fuori di sè (1). Trattando poi della creazione, muove contro la tesi, che tutto, che è fuori di Dio, è creato da lui, questa difficoltà: « Ogni cosa può essere senza ciò, senza di cui può pensarsi; ma le cose possono pensarsi senza Dio: dunque possono altresì essere senza di lui. » Ciò importa, che chi vuole negare, le cose essere pensabili per sè, deve ancora negare, che quelle abbiano un essere per sè; e quindi per rispetto a Dio, senza cui non si potrebbero pensare, deve considerarle nella relazione di fenomeni verso la natura. Ed il santo nostro Dottore risponde così: « Quantunque la prima causa, Dio, non entri in alcuna *comunanza di essenza* colle cose create, non può tuttavia l'essere di queste venire pensato altrimenti, che con dipendenza dall'essere divino; e ciò, perchè nessuno effetto può pensarsi, se non dedotto dalla sua cagione » (2). Da ciò nondimeno non segue,

(1) Principium distinctionem importat ab eo, cuius est principium. Consideratur autem duplex distinctio in his, quae dicuntur de Deo: una secundum rem; alia secundum rationem tantum. Secundum rem quidem distinguitur Deus per essentiam a rebus, quarum est per creationem principium; sicut una Persona distinguitur ab alia, cuius est principium, secundum actum notionalem. Sed actio ab agente non distinguitur in Deo nisi secundum rationem tantum; alioquin actio esset accidens in Deo. *S. p.* 1. *q.* 41. *a.* 4. *ad* 3.

(2) Licet causa prima, quae Deus est, non intret essentiam rerum creatarum; tamen esse, quod rebus creatis inest, non potest intelligi nisi ut deductum ab esse divino, sicut nec proprius effectus

che le cose non abbiano alcun essere ed alcuna conoscibilità per loro stesse. In doppio senso, di fatti, si può dire, che una cosa non sia pensabile senza di un' altra: ciò può importare, che il concetto dell' una inchiuda il concetto dell' altra; ma può ancora significare, che l' esistenza dell' una presupponga l'esistenza dell' altra. Può pertanto un effetto essere pensato (accolto nel concetto), senza la relazione alla sua causa; ma non si può pensare, che l'effetto esista senza quella relazione. Così il concetto della cosa non ne acchiude quelle proprietà, che, senza costituirne la essenza, sono tuttavia inseparabili da quella: p. e. il concetto di uomo riguardo alla facoltà di ridere; e però può l' uomo essere pensato senza di questa; ma non perciò si può pensare un uomo, che ne sia senza. Ora come siffatte facoltà sono una necessaria conseguenza dell' essere, e però la natura della cosa senza di quelle non può pensarsi nella realità; così la dipendenza da Dio, l' essere state create, è una necessaria presupposizione alla esistenza di tutte le cose finite; in quanto ciò, che non è lo stesso essere, ma è essere di questa o di quella specie, non è neppure da sè. Quantunque pertanto il concetto della cosa non acchiuda la sua creazione, e quindi quella può essere pensata, senza che, in un medesimo, si pensi la sua relazione a Dio; non può tuttavia una cosa finita essere senza questa relazione, e quindi neppure può pensarsi come esistente senza di essa (1). In altre parole: poi-

potest intelligi nisi ut deductus a propria causa. *Quaest. disp. De pot. q.* 3. *a.* 5. *ad* 1.

(1) Licet habitudo ad causam non intret definitionem entis, quod est causatum; tamen sequitur ad ea, quae sunt de eius ratione: quia ex hoc, quod aliquid per participationem est ens, se-

chè la natura della cosa creata non inchiude l' essere, noi la possiamo pensare, o concepire senza la sua relazione a Dio; ma, per la medesima ragione, non la potremmo pensare senza quella relazione tosto, che pensiamo la sua esistenza come reale, ed anche come solamente possibile. Per questa maniera non pure è recisamente negata la comunanza di natura tra Dio ed il mondo; ma è dimostrato altresì, che solo per via di sofismi si potrebbe a quella riuscire. Appena poi sarà uopo di notare, che così resta confutata una della tesi fondamentali dello Schelling non meno, che l' Ontologismo del Gioberti (n. 426.).

1032. Che se non paghi a chiamare essenziale la distinzione di Dio dal mondo, gli Scolastici rappresentano la distanza del Creatore dal creato, come sproporzionata a qualsiasi pensiero, anche in questo non si deve vedere una espressione enfatica di spirito penetrato dalla Fede, ma sì piuttosto un pronunziato, del quale la mente riflessiva si rendeva esatta ragione. Qui si riferisce il chiamare Dio l' ente, al cui paragone tutto l' Universo è come non fosse (n. 546.). Medesimamente, si legge ancora presso gli Scolastici, la differenza tra Dio e tutto il creato essere incomparabilmente maggiore, che non quella, onde sono separati i generi e le specie delle creature, quanto che disparate (1); ed anche questa tesi trova la sua dimostrazione in ciò, che s' insegnava intorno alla distinzione dei generi. Nella filosofia reale, nella Fisica

quitur quod sit causatum ab alio. Unde huiusmodi ens non potest esse, quin sit causatum, sicut nec homo, quin sit risibilis. *Summa p.* 1. *q.* 44. *a.* 1. *ad* 1.

(1) Suarez, Metaph. Disp. 1. s: 1. n. 11.

cioè e nella Metafisica, non appartengono al medesimo genere, se non quelle cose, che hanno un sostrato comune, e che quindi possono tramutarsi le une nelle altre, mediante la generazione e la corruzione; ma la Logica colloca nello stesso genere le cose, che possono essere pensate per un medesimo concetto, e che quindi hanno almeno una qualche nota comune. Or mentre però tutto insieme il finito costituisce, a questa maniera, un genere, Dio, che nulla ha di comune col creato, trascende ogni qualsiasi genere (n. 143).

In un luogo, che presto citeremo, di S. Tommaso, si contiene il seguente pensiero: Quando si dice, che Dio è diverso *toto genere* dalle creature, non è ciò da intendersi, come se le creature appartenessero ad un genere, e Dio ad un altro; conciossiachè Dio, che è il puro essere, non possa in alcun modo costituire una natura generica. Si deve dunque intendere per quella parola, che Dio differisce dalle creature, non come una specie da un'altra, e però solamente sotto qualche rispetto; ma totalmente. Ora si avverta quanto recisamente si contraddica da questo pronunziato ad ogni forma di Panteismo. Secondo questo, in tutto il creato, cioè non solamente tra il materiale e lo spirituale, vige quella unità generica, che in altra età si chiamò *fisica*. Perciocchè nella dottrina panteistica la natura diviene conscia di sè o spirito, come originariamente lo spirito (tuttavia inconscio) è diventato natura. Ma Dio, quantunque, anche secondo il Panteismo, non appartenga ad alcun genere di cose, è nondimeno l'altissimo genere, la sostanza comune di tutto. Il perchè laddove l'antichità affermò tra Dio ed il mondo una relazione, dalla quale si deriva solo

un' analogia nel nostro pensiero, e non una propria unità generica; il Panteismo per contrario vi ammette una comunanza, dalla quale solo nel pensiero si lascia sussistere una differenza tra Dio ed il mondo; mercecchè l'universale, per ciò, che si attiene all' essenza, non si distingue dal particolare, che nel concetto.

1033. Quando dunque talora a' dì nostri la disquisizione se Dio costituisca, almeno nel concetto, un genere colle creature, viene, con quella leggerezza, onde si suole sentenziare sopra le dottrine antiche, qualificata poco meno che per ridicola; non si dovrebbe pure dimenticare, che quella disquisizione stessa fu ordinata a schivare la confusione dell' essere increato col creato. Certamente il pensiero della Scolastica può venire sfigurato per guisa, che serva appunto a quella confusione, come avvenne fin dal tempo di S. Tommaso. Ogni qual volta in Dio, come quegli, che è il puro essere, non deve pensarsi alcuna determinazione, per effetto di cui parte convenga col creato, parte se ne differenzii, allora, si dice, Dio non potrà riguardarsi altrimenti, che come l' essere universale delle cose; mercecchè anche in questo non si dà altra determinazione, che quella dell' essere. Ora ove non è alcuna determinazione, non può neppure l'uno differenziarsi dall' altro, essendo appunto le determinazioni quelle, che differenziano. Sebbene dunque Dio, come puro essere, sia distinto da ciascuna cosa, è tuttavia, come l' essere di tutto, la stessa cosa con ciascuno. Alla stessa maniera volle il Dinanto giustificare la sua asserzione, la essenza divina essere il medesimo colla materia originaria di tutte le cose; perciocchè anche questa è destituta di determinazioni.

E certamente nella specolazione panteistica, dalla quale, innanzi tutto, si deve volere rimossa la essenziale distinzione tra la natura e lo spirito, la materia originaria non può concepirsi altrimenti, che come l'essere universale nella sua indeterminazione.

Ma S. Tommaso risponde a questo sofisma, che il si appoggia ad un principio falso. Non è vero, essere le determinazioni solamente quelle, che distinguono le cose. Le cose, che appartengono a diverse specie, ma allo stesso genere, e quindi hanno un che di comune, certamente non si potrebbero distinguere, che per differenze sopravvenute a ciò, che in esse è comune. Ma le cose, le quali nulla hanno di comune, e però non istanno sotto alcuna categoria comune, si distinguono non per nulla, che in loro sia come determinazione, ma *per loro medesime;* e però sono diverse secondo la propria ed intera loro essenza: come p. e. la sostanza a rispetto della figura o della quantità. A questa maniera è Dio diverso sì dalla materia originaria, sì dall'essere universale: ciò vuol dire che Dio con ambedue *non conviene in nulla.* La materia originaria è di sua natura mera potenza; e però senza alcuna attualità: Dio è di sua natura attualità schietta (1). Nè guari diversamente si deve giudicare in-

(1) Differentia in his quaerenda est, quae in aliquo conveniunt; oportet enim aliquid in eis assignari. secundum quod differant, sicut duae species conveniunt in genere, unde oportet, quod differentiis distinguantur. In his autem, quae in nullo conveniunt, non est quaerendum, in quo differant, sed seipsis diversa sunt: sic enim et oppositae differentiae ab invicem distinguuntur: non enim participant genus quasi partem suae essentiae: et ideo non est quaerendum, quibus differant, seipsis enim diversa sunt. Sic etiam Deus et materia prima distinguuntur, quorum unum est actus purus, aliud potentia pura in nullo convenientiam habentes. *Cont. Gent. l.* 1. *c.* 17.

torno alla relazione di Dio verso l' essere creato in universale (1). Questo universale è un indeterminato, che ha uopo di determinazioni, per potere esistere attualmente; il perchè da sè non ha nè determinazione nè attualità. Iddio per contrario è senza determinazioni, perchè da sè, per la propria sua essenza, ha ogni determinatezza ed attualità, e non per qualche cosa, che venga aggiunta alla sua essenza (n. 557.).

1034. Di quì noi abbiamo di nuovo una dichiarazione, se altra mai, espressissima, che Iddio, secondo tutta la sua natura, è distinto dal creato; e quella, oltre ad essere contrapposta alla specolazione panteistica, è eziandio difesa contro i suoi sofismi. Intanto ci restano ancora ad esaminare alcune obbiezioni; e primamente quella, che si rannoda colla tesi testè enunziata. L' accusa, ribadita spesso in diverse maniere dal Günther, viene dallo Knoodt espressa in precisa formola così. « Nella filosofia scolastica (afferma costui) lo spirito naturale è uguagliato nella essenza allo spirito divino: così cioè come l' individuo *particolareggiato* è uguale nella essenza coll'universale *particolareggiante* sè stesso; » ed ancora quì soggiunge l' osservazione, la dottrina della creazione essere da S. Tommaso sostenuta, contro Aristotele, solamente come articolo di Fede; ma come filosofo lui non avere dedotto, che lo spirito non sia cosa divina, secondo la sostanza (2). » Ora noi abbiamo già visto il santo Dottore esprimersi molto dichiaratamente intorno alla crea-

(1) Deus et esse creatum non differunt aliquibus differentiis utrique superadditis, sed seipsis: unde nec proprie dicuntur differre, sed diversa esse: diversum enim est absolutum, sed differens est relativum secundum Philosophum: Metaph. l. 10. t. 13.

(2) Günther e Clemens, Vol. III. pag. 71.

zione non meno, che contro questo errore, che lo spirito sia di sostanza divina; ma si vegga altresì come egli consideri questo errore, appunto nella sua attinenza coll' errore panteistico del particolareggiamento dell' universale.

Per rispondere proprio a questo domanda: Se l' anima umana sia della sostanza divina, egli rammenta « l' errore di alcuni filosofi, i quali affermavano, Dio essere la sostanza di tutte le cose (1). » Così Parmenide opinò, tutto essere uno, e la distinzione delle cose dimorare unicamente nel nostro modo di concepire. Nè guari diversamente pensò il Dinanto. Perciocchè egli partì tutte le cose esistenti in tre classi: in corpi cioè, anime (principii vitali dei corpi), e puri spiriti; e quantunque per ciascuno di questi generi ammettesse un principio, che fosse in sè uno ed indiviso: pei corpi la *materia prima*, per l' anima il Νοῦς, e per le *Intelligenze* Dio; affermò tuttavia, che questi tre principii fossero una medesima cosa. Altri nondimeno, cui ripugnava codesto mescolamento del materiale col divino, stabilirono, che Dio non fosse già l' essenza di tutte le cose, ma fosse delle sole sostanze spirituali. Contro siffatto errore osserva il Santo, il quale, come filosofo, per lo Knoodt, non avrebbe dedotto, che lo spirito, secondo la sua sostanza, non è nulla di divino, S. Tommaso, diciamo osserva, che quell' errore stesso non dalla sola rivelazione, ma già dai più sapienti filosofi era stato contraddetto; sendo che anche dalla ragione si dimostra ciò, che è tenuto dalla Fede, l' essere cioè immutabile la natura divina,

(1) Utrum anima humana sit de essentia divina. *In l.* 2. *Dist.* 17. *q.* 1. *a.* 1.

ed il non potere questa, per conseguenza, divenire anima umana più di quello, che possa divenire corpo. Egli dunque non si trattiene nell'esporre gli argomenti, svolti nella filosofia, ma ricordandoli con poche parole (1), domanda piuttosto, quale sia la ragione comune di quella dottrina panteistica o semipanteistica. E la trova appunto in ciò, che, dal Günther e dallo Knoodt, è apposto a lui ed a tutta l'antichità, chiamandolo il dominio della specolazione concettuale. Parecchi filosofi, egli dice, si lasciarono condurre a confondere il *formale* col *reale*, tenendo così, che tutto quello, che è compreso col medesimo concetto, abbia altresì nella realità una essenza comune. Quindi essi opinarono, perchè l'anima umana è dotata d'intelletto, ed essendo, senza dubbio, anche Dio intellettuale, lo spirito essere della medesima natura con Dio; come ancora quegli antichi filosofi avevano inferito, tutto essere uno, perchè tutto è pensato col medesimo concetto dell'essere (2). Così pertanto S. Tommaso, niente meno, che il Gersone (n. 215), aveva

(1) Illud, quod est in se tantum actus, non est possibile ad speciem alteram vel ad esse aliud. Sed essentia divina est actus purus, cui nulla potentia permiscetur. Ergo non est possibilis ad hoc, ut transformetur in naturam animae, vel alicuius alterius, vel additionem aliquam recipiat. Praeterea, ei quod est actus purus, non admiscetur aliqua privatio: quia privatio est eius quod est natum haberi et non habetur. Sed animae adiunguntur multi defectus vel privationes ut ignorantia, malitia, et huiusmodi. Ergo anima non est de essentia divina. *In l.* 1. *Dist.* 17. *q.* 1. *a.* 1.

(2) Horum omnium errorum et similium unum videtur esse principium et fundamentum, quo destructo, nihil probabilitatis remanet. Plures enim antiquorum ex intellectis iudicium rerum naturalium sumere volunt: unde quaecunque inveniuntur convenire in aliqua intentione intellecta voluerunt, quod communicarent in una re, et inde ortus est error Parmenidis. . . . . *In l.* 2. *Dist.* 17. *q.* 1. *a.* 1.

veduto, che il prepostero Realismo, cioè a dire il Formalismo, il quale ricade allo stesso, che il chiamato dal Günther *pensiero concettuale,* ha una molto stretta parentela col Panteismo.

1035. Tuttavia dagli Scolastici, e nominatamente da S. Tommaso, Dio è detto l'*Essere universale,* il *Bene universale;* intorno a che osserva lo Knoodt (1), che, secondo gli Scolastici, in generale le creature tanto sono più perfette, quanto più ad esse Dio comunica del suo essere e del suo bene; ed in peculiar modo delle intelligenze non rade volte si dice, che quanto più le sono propinque a Dio, e tanto sono *più universali:* come per contrario quanto più se ne dilungano, e tanto vengono più contratte al particolare (2).

E noi rispondiamo: Quello, che da S. Tommaso spesso e forte si rigetta, è che Dio sia l'*essere comune delle cose;* ma l'espressione *essere universale* viene adoperata dagli Scolastici in sensi molto diversi tra loro. Quella può significare lo stesso, che essere comune; ed in questo senso non è mai applicata a Dio, ed anzi, secondo la comune sentenza, non si dà nella realità alcun essere universale. Ma una natura può ancora dirsi universale, per significarla come principio del moltiplice; nè già quasi fosse essere comune, ma perchè è comune cagione. Ora come ciò, che è comune al moltiplice (l'universale del concetto), tanto dev'es-

(1) L. c. pag. 74, 76.

(2) Quanto autem aliqua substantia est superior, tanto eius natura est divinae naturae similior; et ideo est minus contracta, utpote propinquius accedens ad ens universale perfectum et bonum: et propter hoc universaliores boni et entis participationem habens; et ideo similitudines intelligibiles in substantia superiori existentes sunt minus multiplicatae et magis universales. *Cont. Gent. l.* 2 *c.* 98.

sere più povero, così quello, che è comune cagione del moltiplice (secondo il linguaggio del Günther, l' universale dell' idea), tanto deve essere più ricco in perfezioni, quanto più largo la sua universalità si distende. E pertanto ciò, che è causa di tutto, deve altresì possedere tutte le perfezioni, come viceversa l' universalissimo concetto dell' essere è di tutti il più vacuo. Ma che S. Tommaso chiami Dio l' essere universale, per significarlo come colui, nel quale dimora la pienezza di tutto l' essere e di tutto il bene; ciò si rileva non pure da tutta la sua dottrina, ma eziandio dalla maniera, ond'egli si esprime nel luogo medesimo citato dello Knoodt ; giacchè dal Santo è Iddio ivi chiamato, non già semplicemente universale, ma *Ens universale perfectum et bonum*. Tutta cotesta censura adunque riposa sopra di un equivoco, che tanto più facilmente si poteva schivare, quanto che gli Scolastici, negli stessi loro libri da scuola, sogliono comunemente cominciare colla dottrina degli Universali, e così dichiarano, fino dalle prime pagine, le diverse significazioni della voce *universale* (n. 150.). Come poi il principio reale, quanto è maggiore l' ampiezza di ciò, che può produrre, tanto maggiore ampiezza di perfezioni deve contenere; così ancora il principio conoscitivo, tanto potrà più distendersi, secondo che sarà di grado più alto : e noi abbiamo già dichiarato in quale senso anche questa ampiezza dell' essere è alcune volte indicata , come universale (n. 30.). Chi poi paragoni i luoghi di S. Tommaso, ivi citati, con quello, che quì stiamo considerando, non potrà giammai pensare, quel contraimento, di cui quì è parola, essere, come vuole lo Knoodt , un particolareggiamento dell' universale.

1036. Ma quello, di cui più dagli avversarii si prende scandalo, è il *partecipare*, che alle creature si attribuisce, dell' essere, del bene e delle perfezioni di Dio. Finchè le creature si considerano come già costituite nel proprio loro essere, il Günther è pienamente contento, che si parli di una partecipazione di Dio. Allora cioè questa consiste nell' entrare, che Dio fa nella coscienza dello spirito, divenendo oggetto della sua conoscenza e del suo amore (1). « Ma che, nella dottrina di S. Tommaso, per questa partecipazione della natura, si tratti, non già del partecipare, che una cosa già sussistente farebbe alla natura di Dio, ma sì dell' originario costituirsi della cosa stessa; codesto non può pensarsi altrimenti, che come la così detta *diremptio naturae* di Dio medesimo, e quindi come una vera e propria emanazione (2). »

Noi abbiamo di già parlato di questa indicazione della creatura, come di natura, che è per partecipazione (nn. 59, 549.), ed abbiamo altresì, da molti luoghi di S. Tommaso, dimostrato, che così s' intendeva contrapporre il creato al Creatore per doppio rispetto. Come quello è detto *ens per participationem*, così questi è detto *ens per essentiam*, in prima per significare, che Dio solo è da sè, e che, in lui, l' essere è la essenza; laddove, per contrario, la creatura non ha l' essere da sè, ma l' ha da Dio. Nel conferire, che Dio fa alle creature la esistenza, conferisce loro altresì, secondo la propria loro maniera di essere, essenza, vita, intelletto e via dicendo; ma mentre egli è l' essere, la vita, l' intelletto stesso, quelle l' hanno

(1) Proped. Vol. II. pag. 76.
(2) Ibid. Vol. I. pag. 358. Vedi pure Vol. II. pag. 121.

solamente in una certa misura; e però sono gli analoghi di ciò, che Dio è nella pienezza assoluta. Quì dunque ancora noi riusciamo a quella dottrina, che le cose sono dipendenti da Dio, come dalla loro cagione efficiente ed esemplare, e non già come da causa materiale o formale.

Quando svolgemmo questo pensiero della Scolastica, abbiamo già concesso, che senza dubbio si può parlare anche in un senso molto diverso e stravolto di codesta partecipazione fatta da Dio, e ricevuta dalla creatura. Come tanti altri pensieri di Platone, dal quale fu tolta in prestanza quella maniera di parlare, così anche questa venne dalla filosofia panteistica interpretata a suo modo. Ma forsechè per questo, quando si scontrano somiglianti locuzioni presso i Padri della Chiesa e gli Scolastici, si avrà diritto d' intenderli a quella maniera? O non era forse a loro permesso concepire quella parola e dichiararla in un senso, che, accordandosi colla verità, conferisse a quel pensiero la precisione, di cui presso Platone difettava? Noi notavamo più sopra, che quando siffatte espressioni sembrano ammettere un doppio significato, si deve tener l' occhio alla dottrina dell' antichità, intorno alla creazione ed alla relazione di Dio alle creature, per determinare in qual senso furono quelle intese dai sacri scrittori. Ora sopra ciò, dopo tutto quello, che, nei precedenti paragrafi, ne fu discorso, non può cadere ombra di dubbio. Basti il rammentare come S. Bonaventura, in capo agli errori da rigettarsi, nella presente materia, collochi questo appunto, che il mondo sia pullulato dalla essenza di Dio; e S. Tommaso comincia la sua trattazione col dichiarare, che la crea-

zione del mondo si differenzia dalla eterna generazione in questo, che il Dio Padre comunica al Figliuolo l'assoluto suo essere increato, laddove il Dio Creatore ha posto un nuovo essere, a cui andò innanzi il non essere; e quindi non le spiega quasi si partecipi colla generazione l'intera natura divina, e colla creazione una parte.

1037. Ed è questo il concetto medesimo, pel quale il Günther distingue la vera dalla panteistica dottrina della creazione. Ascoltiamo pertanto, intorno a ciò, S. Tommaso dichiarasi con precisione ed ampiezza anche maggiore, e colà propriamente, dove tratta di codesta partecipazione, che hanno le cose create alla natura divina. Noi vi troveremo l'altro significato di questa locuzione. Essa, siccome pocanzi dicemmo, era già passata nella Teologia dei SS. Padri, e peculiarmente se ne vale S. Dionisio. Poichè egli ebbe parlato della distinzione delle divine Persone, e della unità della natura, la quale, in quella distinzione, rimane indistinta, vuole mostrare come ancora nella creazione Iddio, partecipando alle cose l'essere, la vita, il conoscere e gli altri doni della sua bontà, in un certo senso moltiplica sè stesso col partecipare; ma questo è siffatto, che egli *si partecipa senza parteciparsi* (1). Or come ciò? Poniamo mente alla spiegazione, che ne dà S. Tommaso. Con ciò (dice egli) è stabilita la differenza, che corre tra la origine delle Persone divine e delle creature. Per quella è comunicata la stessa natura divina alla Persona, che procede; e però si dànno più Persone, delle quali ciascuna possiede la medesima divina natura: al contrario, per la creazione

(1) . . . . . non participabiliter participata (τὰ ἀμεθέκτως μετεχόμενα). De div. nom. c. 2. Edit. Paris. (an. 1615) p. 171.

alle creature, che sorgono, non è comunicata la divina natura; ma poichè esse per ciò, che Dio ha loro conferito, l' essere, la vita, il conoscere, gli sono somiglianti, in esse la sua immagine è moltiplicata: e però la Divinità procede nelle creature per la sua somiglianza, e non per la sua essenza. Nella quale maniera ciascuna, che partecipa, ha parte all' intera Divinità, senza che tuttavia questa venga in alcun modo partita; perciocchè ogni creatura è una immagine di Dio: ma nessuna ha nulla della essenza di lui (1). Così potrebbero le impressioni di un suggello essere moltiplicate senza fine nella cera, e secondo la qualità di questa la immagine di quello ne diverrà più o meno perfetta: ciascuna è una rappresentanza della immagine intera del suggello, nessuna contiene di questo una particella, quanto che tenuissima. Appunto così, e molto ancora di più è la natura divina incomunicabile; mercecchè tra lei e le creature non si ritrova neppure quella unione, che tuttavia ha luogo tra il suggello e la cera, pel contatto (2).

(1) ..... (Dionysius) vult ostendere, quod processio creaturarum est quodammodo divina discretio, non tamen eo modo, quo processio divinarum personarum ..... nam in processione divinarum personarum ipsa eadem divina essentia communicatur personae procedenti, et sic sunt plures personae habentes divinam essentiam; sed in processione creaturarum ipsa divina essentia non communicatur creaturis procedentibus, sed remanet incommunicata et imparticipata, sed similitudo eius per ea, quae dat creaturae, in creaturis propagatur et multiplicatur. Et sic quodammodo Divinitas per sui similitudinem, non per essentiam, in creaturas procedit. . . . Et addidit: *Unam scilicet omnem Divinitatem totam participari ab unoquoque participantium* per similitudinem, et a *nullo* participantium in *nulla sui parte* participari quoad commixtionem suae substantiae. *In lib. de div. Nom. c.* 2. *lect.* 3.

(2) Non enim est aliquis tactus Deitatis ad creaturas, eo scilicet modo, quo ex sigillo et cera fit unum per contactum. *Ibid.*

1038. Alquanto più innanzi S. Dionisio e S. Tommaso, sopra l'origine delle creature da Dio, si esprimono di nuovo, ma in tale maniera, che riesce anche più recisamente contraria alla dottrina apposta loro dal Günther. Questi, come vedemmo, pretende condurre S. Tommaso ad una triplice opinione panteistica. Primamente, la partecipazione di Dio alle creature non potrebbe venire pensata, che come una partizione della essenza divina; secondamente, quella ci si offre come un particolareggiamento dell' universale; e quindi da ultimo dovrebbe essere considerata, come una emanazione propriamente detta. Ora ascoltiamo il S. Dottore. In tre maniera, dice egli, può da una unità procedere un moltiplice. La prima avviene per la *divisione* di un tutto in più parti; ed a questo modo la moltiplicità rimuove la pienezza e l' unione, che erano nel tutto. La seconda ha luogo nell' *universale;* quando cioè un genere si partisce in molte specie, ed una specie in molti individui: e quì l' uno, che diviene moltiplice, non è un particolare, ma è piuttosto un comune. La terza finalmente consiste in questo, che l' uno, per una *effusione* di sè medesimo, diviene moltiplice, come quando da una fonte spicciano molti rigagnoli. Tutte queste tre maniere sono dal B. Dionisio escluse dalla partecipazione di Dio, la quale ha luogo nelle creature. Di fatti nelle nature, che partecipano la sapienza, la vita, e gli altri somiglianti doni, la perfezione divina è veramente distinta, in quanto da essa diversi beni hanno origine; ma ciò non avviene, come per la divisione di un tutto: mercecchè la essenza divina mantiene la sua unità e quella pienezza, ond' essa riunisce in sè tutti i beni: essa viene

altresì ad una moltiplicità nei loro effetti, ma non come l'universale nel particolare, sì è e rimane particolare: viene moltiplicata per la effusione di sè medesima, senza che nondimeno venga fuori di sè, perche *nulla della sua essenza è uscito*. E tutto questo perchè nelle creature la distinzione, il moltiplicamento e la diffusione importano alcune somiglianze della divina bontà; laddove questa, secondo la sua essenza, rimane indistinta, una ed in se stessa raccolta (1).

Siccome pertanto S. Tommaso fu lungi dallo interpretare le specolazioni platoniche, da lui trovate nei SS. Padri, alla maniera che immagina il Günther; così, oltre a ciò, contro i Panteisti del suo tempo, difese l'unica interpretazione vera, che può darsi a

(1) Considerandum est, quod multitudo procedit ex uno tripliciter. Uno quidem modo per divisionem, sicut unum totum dividitur in multas partes; sed talis multitudo tollit plenitudinem et adunationem, quae erat in toto. Alio modo per modum communitatis, sicut ex uno genere proveniunt multae species, et ex una specie multa individua; sed istud unum sic multiplicatum non est unum singulare sed commune. Tertio modo multiplicatur apud nos aliquod unum per effusionem, sicut ex uno fonte proveniunt multi rivuli; sed hoc fit cum quadam egressione, in quantum scilicet aqua e fonte egrediens se in multos rivulos diffundit. In existentia autem omnium bonorum participantium sapientiae, vitae et huiusmodi ipsa quidem bonitas *discernitur* (διακρίνεται) i. e. distinguitur, dum distincta bona ab ea proveniunt, sed hoc fit *unitive* (ἡνωμένως): nihil enim minuitur de plenitudine, qua omnia bona adunantur in ipsa: et iterum *in pluritatem agitur* singulariter (πληθύνεται δὲ ἑνικῶς) i. e. in pluritatatem plurificatur in suis effectibus, non sicut aliquod universale, sed singulare, in se ipsa manens, et iterum *multiplicatur* per diffusionem ex uno ingressibiliter (καὶ πολλαπλασιάζεται ἐκ τοῦ ἑνὸς ἀνεκφοιτήτως) quia nihil de substantia eius egreditur. Et hoc ideo est, quia discretio et multiplicatio et diffusio attenditur secundum quasdam similitudines divinae bonitatis, ipsa autem divina bonitate manente secundum suam essentiam indistincta et una et in se collecta. *In lib. de div. Nom. c. 2. lect. 6. (edit. Paris. p. 177).*

quelle. Egli rimanda gli aderenti di Almerico, i quali abusavano le parole di S. Dionisio, onde tosto parleremo, alla spiegazione testè mentovata (1), e, fino dal primo libro dottrinale per lui dettato, si esprime alla stessa maniera. Nella ricerca pocanzi ricordata, se cioè le anime umane procedano dalla sostanza divina, muove S. Tommaso la seguente obbiezione: « Ciò, che si partecipa dall' essere di qualsiasi cosa, appartiene alla essenza della cosa stessa; ora s' insegna, che le anime umane sono, e sono buone, per la partecipazione della bontà, e per conseguenza della essenza divina; e però questa dovrà essere la essenza di ciascun' anima e di ciascuna cosa (2). » Questa è quasi alla lettera l' obbiezione prodotta dal Günther e dallo Knoodt. Ma la risposta datale da S. Tommaso contiene questa espressa dichiarazione: « Quando si dice, che le creature partecipano di Dio, ciò deve intendersi, non quasi le avessero in loro una parte della essenza divina; ma sì, che esse per quello, onde sussistono nel proprio loro essere, e però per la loro essenza, hanno una somiglianza colla perfezione divina, la quale rappresentano, siccome immagini di quella, nè già compiute, ma parziali (3). »

Quando a questa maniera viene esclusa la comunanza della essenza, ed è attribuito il proprio loro

(1) Cont. Gent. l. 1. c. 26.

(2) Illud, quod participatur ab esse cuiuslibet rei, est de essentia cuiuslibet rei. Sed sicut dicit Dionysius (c. 4. de div. nom.) participatione divinae bonitatis anima et omnes aliae res sunt, et bonae sunt, Ergo..... *In l.* 2. *Dist.* 17. *q.* 1. *a.* 1.

(3) Creaturae non dicuntur divinam bonitatem participare quasi partem essentiae suae, sed quia similitudine divinae bonitatis in esse constituuntur, secundum quam non perfecte divinam bonitatem imitantur, sed ex parte. *Ibid. ad* 6.

essere alle creature, non si potrà nè indurre, nè essere indotto in errore dallo affermare, queste avere una somiglianza col divino; e noi abbiamo già osservato, come ciò dallo stesso Günther non potrebbe negarsi. Egli certo asserisce, che la creatura è il *non io* di Dio, o com' egli volentieri si esprime, è *non Dio*, per questo appunto, che *essa è*, ma *non è assolutamente* (1). Ciò, che dell' essere, vale ancora della vita, della bontà, della sapienza e delle altre perfezioni divine. Ora noi possiamo certamente convertire quella proposizione dicendo: Le creature non sono bensì assolutamente; ma pure sono: non sono buone com' è Dio; ma pure sono buone. E questa è appunto la partecipazione alle perfezioni divine, la quale tanto è lungi che rimuova la distinzione nella essenza, che piuttosto la presuppone.

1039. Con ciò cade eziandio l' altro biasimo ripetuto non si sa quante volte dal Günther; che cioè l' antichità cattolica non abbia conosciuta altra differenza delle creature fra loro e dal Creatore, salvo la graduale o quantitativa, siccome biasimo, che si appoggia tutto sopra il testè menzionato presupposto; che cioè la natura divina si partecipi a tutte le cose: ad alcune tuttavia più, e ad altre meno. Ma il Günther aggiunge a questa un' altra querela, sopra la quale molto spesso ritorna. Ed eccola colle sue parole: « Quella che dal Cartesio è indicata, come *perfettissima delle nature*, è da S. Agostino come il *sommo essere*. Ora, secondo lui, l' essere solamente ha una realità, e quindi il sommo essere è al tempo stesso la *natura realissima*. Più oltre, *l' intelletto*, secondo Ago-

(1) Eur. ed Era. pag. 516.

stino, e, secondo il Cartesio, *il pensiero*, è quello, che come identico all' essere ed alla natura, viene posto. Ora fra la suprema e l' infima verità o ragione, non può aver luogo altra differenza, che una semplicemente quantitativa: la medesima e non altra, che vige ancora tra l' universale ed il particolare od individuo. Ma la relazione quantitativa tra Dio, il sommo, e l' anima umana come spirito subordinato, introduce necessariamente un Semipanteismo nella *Teologia* e nella *Psicologia scientifica* (1). »

Si noti, che il Günther trova codesto Semipanteismo solamente nella *Teologia* e nella *Psicologia scientifica* dell' antichità. Nè con ciò si vuol dire altro, se non che le spiegazioni, date allora nella scienza, doveano riuscire all'errore, che nella Fede si rigettava. *Egli* poi chiama un tale errore *Semipanteismo*, perchè in quello era affermata l'identità della natura, nella differenza quantitativa, non tra Dio e qualunque altro essere, ma solo tra Dio e qualunque sostanza spirituale. Al contrario, egli vuole, per istabilire la relazione del mondo a Dio, che « Dio debba essere riguardato come una terza sostanza, la quale in queste sostanzialità non può essere spirito o natura, finchè questi seguitano entrambi a vigorire, come principii vitali creati. » S' intende bensì da sè, che Dio potrebbe ancora chiamarsi spirito, in quanto può essere recato sotto un medesimo concetto collo spirito creato: sia poi questo concetto un negativo *(non materiale)*, sia un positivo *(conscio di sè)*; ma questa sarebbe una mera relazione logica, la quale non dà diritto a tenere come metafisico il medesimo rapporto tra lo spirito

(1) Ibid. pag. 306; V. pure pagg. 228, 229.

e Dio (1). «Perciocchè collo stesso diritto, onde Dio e lo spirito si contrappongono alla natura, comprendendoli sotto il concetto della *immaterialità*, si potrebbe altresì contrapporre Dio e la natura allo spirito, abbracciandoli sotto il concetto di *non spiritualità*. Ma come non si deve per questo affermare, essere Dio *la materia purissima*, così non si deve definire per *supremo spirito* » (2). «Che se dal comune concetto negativo della immaterialità non si può giustificare una siffatta definizione, non si potrà meglio dal positivo della coscienza di sè. Di fatti, anche la natura ha la sua coscienza, e quindi, per tale rispetto, potrebbe venire recata sotto quel comune concetto; e tuttavia siccome lo spirito umano non deve per questo essere considerato, quale un più alto esplicamento della natura; così dall' avere Dio e lo spirito la coscienza di sè, non si ha diritto di affermare tra loro una identità nella essenza, e di significarla colla voce *spirito* (3). »

1040. Con ciò è posta in piena luce la censura ed il suo fondamento. Ora si domanda con quanta ragione sia stata quella apposta a S. Agostino ed a tutta l'antichità cristiana. Egli è vero; che come il concetto di spirito, così molti altri, la cui contenenza è spirituale, come intelletto, volontà, libertà, sapienza ecc. sono trasferiti a Dio colla giunta di supremi o perfettissimi, e che non si fa lo stesso del concetto di corpo, e di molti altri, il cui oggetto è corporeo. Ciò nulla ostante, come il medesimo Günther ricorda, anche il concetto di essere, e parimenti quello di vita

(1) Proped. Vol. I, pag. 116.
(2) Ibid. pag. 135.
(3) Ibid. pag. 136.

vengono alla stessa maniera trasferiti a Dio, in quanto è nominato l' *essere supremo* e la *suprema vita* altrettanto, che il *supremo spirito*. Sendo pertanto, che anche le nature corporee hanno vero essere e vera vita, per questo trasferimento di concetti, non si ammetteva, senza più, la differenza del corporeo dallo spirituale, come principio, per istabilire ciò, che può essere enunziato di Dio e delle creature. Piuttosto un tale principio è quello, di cui noi già trattammo, e secondo il quale si possono a Dio trasferire quei concetti, che in prima contengono una perfezione, e quindi sono positivi non negativi, e secondamente esprimono quella perfezione stessa senza la limitazione, onde si trova nelle creature. Ora codeste condizioni hanno luogo, non diremo unicamente, ma certo precipuamente nei concetti, onde noi pensiamo lo spirituale.

Quando, al contrario, il Günther opina, che il concetto di spirito è bensì *positivo,* in quanto significa una natura conscia di sè, ma è *negativo,* in quanto esprime un non materiale (1), e quindi inferisce, che si potrebbero ancora comprendere Dio e la natura sotto il medesimo concetto di *non spirituale,* e contrapporlo allo spirito; quando, diciamo, il Günther opina così, egli confonde malamente la forma del concetto colla contenenza di quello. L' immaterialità, secondo la forma, è un concetto negativo; ma perciocchè quello rimuove una limitatezza, e però nega una negazione, quando se ne riguarda la contenenza, è un concetto molto positivo, secondo la tesi così spesso ricordata dallo stesso Günther, e pone una perfezione:

(1) Proped. Vol. I, pag. 116.

la libertà cioè dal sustrato materiale, il sussistere in se medesimo. Il che non si potrebbe già asserire del concetto della *non spiritualità*; mercecchè questo è negativo nella sua contenenza non meno, che nella sua forma, siccome quello, che non rimuove alcuna limitazione, e piuttosto nega appunto quella perfezione dello spirito; e quindi è assolutamente falso, potersi, sotto di quello, contrapporre Dio e la natura allo spirito.

Ma il Günther certamente, nel ragionare così, per ispirito intende l' umano, od in generale il creato; una natura cioè, che è bensì immateriale e conscia di sè, ma tuttavia è limitata nei suoi fenomeni, ed è nel suo essere condizionata: ed è fuori di dubbio, che, pigliandone per tal modo il concetto, Dio non è spirituale. Per simile maniera è vero, che una cosa non può essere compresa sotto il concetto, esprimente la natura di un' altra, per la sola ragione, che entrambe possono essere contrapposte ad una terza. Ed a cui mai potrebbe venire in capo di definire la pietra: un torpido cavriolo, od il cavriolo: una snellissima pietra, per la ragione, che la pietra ed il cavriolo non sono piante? La ragione dunque, per la quale Dio si chiama supremo spirito, non è già perchè egli, come lo spirito umano, non è sostanza naturale; ma è, perchè il concetto di spirito è del novero di quelli, che esprimono una perfezione, senza la limitatezza propria delle creature: e però può essere enunziato dell' infinito non meno, che del finito. Di quì quantunque l' angelo non sia sostanza naturale, nè l' anima sia corpo, e l' uno o l' altra siano spiriti, non per questo viene Dio chiamato supremo angelo od anima per-

fettissima più di quello, che sia detto materia purissima. Sebbene poi la voce spirito, quando è adoperata in opposizione alla natura, sia circoscritta alle sostanze immateriali create, questa nondimeno non è la originaria, nè la comune sua significazione.

1041. Tuttavolta si replicherà, « che Dio nominandosi spirito, non sia perciò da riguardare, come una natura della stessa specie con quello, e distintone solo per un grado più alto di perfezione: or questo è quello, che propriamente si vuole dal Günther. » Sta bene; ma con quale diritto accagiona egli l' antichità di avere dato a quella denominazione di Dio, come di spirito, un cotanto erroneo significato? Forse perchè lo nominò supremo spirito e perfettissimo intelletto? Ma si contentò essa forse di cosiffatti aggiunti graduali, per significare la relazione di Dio allo spirito creato? Il Günther dice, che se Dio e l' anima umana si comprendano sotto lo stesso concetto di spirito, codesta sarà una denominazione *logica,* in virtù di cui non se ne deve stabilire la relazione *metafisica;* e vuol dire, che quantunque Dio e lo spirito umano vengano pensati col medesimo concetto, non per questo tuttavia sono, secondo il loro essere, nature della stessa specie; come appunto lo spirito e la natura, benchè rappresentati col concetto di viventi, non sono tuttavia della specie stessa. Ma se questo si riguarda come il valore metafisico di quella denominazione, gli antichi furono rimoti più assai, che non è il Günther, dallo sbaglio da lui ad essi rimproverato, siccome quelli, che neppure ammisero quella relazione logica, come propria. Lo spirito creato e la natura sono bensì nella essenza diversi, e talmente,

che, nell' ordine fisico, non costituiscano specie di un genere medesimo; nella logica nondimeno sono trattati, come se fossero, in quanto di entrambi si enunziano, nel proprio senso, concetti univoci. E converso, Dio e le creature, siano poi queste spirituali o corporee, non hanno alcun nome comune in senso univoco; e quelli, che pure si adoperano, valgono solo in senso analogo. Di quì quando lo nominiamo spirito, vita, intelletto, Dio non è mai, neppure secondo il concetto, collocato, in proprio e stretto senso, sotto un genere stesso colle creature.

« Pure ripiglia il Günther tra il supremo vero od intelletto e l' inferiore non si può stabilire altra distinzione, che una puramente *quantitativa;* » dal che seguirebbe almeno, che quella denominazione di Dio, di supremo intelletto o di verità suprema, si trovi in contraddizione con questa dottrina, intorno alla essenziale distinzione tra Dio ed il mondo. E noi rispondiamo, che se questa obbiezione fosse fondata, noi non potremmo più neppure dell'angelo dire, che ha, tra tutte le creature, la vita perfettissima, senza affermare, che tra l' angelo e le sostanze naturali non si dà altra distinzione, che di gradi, e non di natura. Si noti pertanto, che noi per siffatte graduazioni possiamo paragonare tra loro, non solo nature della stessa specie, ma altresì tutte quelle, alle quali il nome si avviene. Ora se ciò, che dal nome si esprime, e sia pure che solo come proprietà, è essenziale alle cose; quello, quando le cose sono di differenti nature, deve a ciascuna di esse convenire in maniera affatto speciale. Ma ciò non impedisce, che esso, nella sua universalità, sia pensato collo stesso concetto ed espresso

collo stesso nome: quantunque, come testè dicevamo, quando è parola di Dio, quel concetto e quel nome solo per analogia siano i medesimi.

S. Tommaso rammenta quasi la stessa difficoltà. Ciò, che è affatto di diversa specie da un altro, non può essere in verun modo paragonato con questo; come p. e. della dolcezza di un frutto non si potrà mai dire, che sia maggiore o minore di una linea. Perciocchè dunque Dio è dalle creature diverso per guisa, che con queste non istia sotto alcun genere, non si potrà neppure dire di lui, che è il bene supremo. La risposta del S. Dottore piglia le mosse dalla distinzione ricordata di sopra. Quando si nega, che Dio stia colle creature sotto un genere, non s' intende già dire, che egli appartenga ad un qualche altro genere; ma piuttosto si vuole significare, che Dio, come principio di tutti i generi, non è contenuto in alcuno. Ma appunto perchè egli, come loro principio, cioè come ragione della loro possibilità ed attualità, è superiore a tutti i generi, deve contenere in maniera più eccelsa, tutto ciò, che di perfezione è in questi; e però noi enunciamo di lui ogni perfezione, ma con aggiunti d' innalzamento, nominandolo p. e. il sommo bene, la somma verità, la somma sapienza. Il perchè non si stabiliscono quì gradi nella stessa specie, e neppure più specie nello stesso genere, e finalmente neppure generi, i quali, almeno secondo il concetto, stiano sotto un genere altissimo; ma piuttosto si paragona ciò, che Dio colle creature ha di comune solamente per analogia; e però viene detta *comparatio per excessum* (1). Dio è il supremo di tutto ciò, che

(1) Quae non sunt in eodem genere, siquidem sunt in diversis

si significa coi nomi di bene, verità, sapienza; ma è per modo, che gli stessi nomi non valgano di lui secondo la loro proprietà: nè già quasi quei nomi fossero trasferiti a lui tropicamente, e quindi fosse egli buono, vero, sapiente solo in senso figurato, essendo anzi tale nel senso di tutti verissimo; ma perchè egli non è tale nel modo significato da quei nomi.

1042. Ma onde mai avviene, che nessun nome esprima la perfezione di Dio nel modo, onde quella gli è propria? Prima di rispondere, ci è uopo conoscere l' obbiezione, alla quale porse occasione quella dottrina. I Teologi antichi inferivano da questa, che i nomi, onde noi nominiamo Dio, non debbono riguardarsi come proprie determinazioni della divina essenza. Questa da noi non può determinarsi altrimenti, che col dire: Dio essere tutto il perfetto, che per noi si significa, ma in maniera più alta; nè di ciò solo, che troviamo nelle creature, sì di ciò eziandio, che per noi si possa pensare e significare. Ora questa dottrina è stata afferrata dall'Hegel, per tirarla a quello, che esso chiama *Definizioni metafisiche*. La prima di queste suona così: « L' assoluto è l' essere; » con che, secondo lui, si viene a dire, che Dio è il reale in ogni realità, e quindi è la *natura realissima*. Ora questo essere (così continua l' Hegel) è la pura astrazione, e però l' assoluto negativo, il semplicemente destituto di forma e di contenenza; di che sèguita la seconda definizione: « L' assoluto è il nulla; » e questo

generibus contenta, nullo modo comparabilia sunt: Deus autem negatur esse in eodem genere cum aliis bonis, non quod ipse sit in quodam alio genere, sed quia ipse est extra genus et principium omnis generis, et sic comparatur ad alia per excessum, et huiusmodi comparationem importat summum bonum. *S. p.* 1. *q.* 6. *a.* 2. *ad* 3.

è quanto dire: « Dio è la suprema essenza, della quale si può enunziare solo questo e niente altro (1). » Ma quantunque l'Hegel, in questa maniera, si studii di accordare le consuete definizioni colle sue, non è tuttavia per nulla satisfatto dei Teologi. Per questi cioè la suprema natura è ancora l'infinito; il quale nondimeno essi, nel loro pensiero limitato, non sanno abbracciare, che in maniera astratta, cioè a dire pensandolo come distinto dal finito, e come Dio estramondiale. Con ciò essi, dice l'Hegel, da una parte concepiscono l'infinito come una natura determinata sussistente per sè; dall'altra parte tuttavia, tenendo ferma quella definizione, che la sia l'altissimo, di cui può enunciarsi questo, e null'altro che questo, fanno di Dio un infinito poverissimo e vacuissimo. Ma come dunque avrebbono dovuto quei Teologi contenersi in tale materia? Eccolo: Dovevano pensare l'infinito, come concreto, che contiene il finito, come *momenti*, avente quindi, *in questa unità col finito*, la sua determinazione. Questa non lo lascia in quella vacuità astratta, ma gli conferisce la pienezza della contenenza (2). Nè guari diversamente si parla, in questa scuola, della dottrina intorno alla semplicità od alla quiete (immutabilità) di Dio: la quale dottrina parimente, perchè non può concepire l'assoluto nella sua concreta unità col mondo, lo rappresenta, come un essere inerte e morto.

Come si vede, queste censure, fatte dall'Hegel dei Teologi antichi, si rannodano colle accuse mosse dal Günther contro la scienza ecclesiastica antica. Que-

(1) Encicloped. §. 87.
(2) Filosofia della Religione, Parte I, pag. 31.

gli approva la definizione di Dio, come della suprema e semplicissima natura; ma biasima, che insieme con quella si sia mantenuta la dottrina della distinzione di Dio dal mondo: questi, per contrario, biasima quella medesima definizione, perchè si avvisa, con essa non potersi mantenere quella distinzione. Pure la ragione di questo doppio ed opposto biasimo è la medesima: l'uno e l'altro presuppongono, che gli scrittori antichi non abbiano distinta l'innominabilità dalla indeterminazione astratta.

1043. Ora cotesto tentativo d'interpretare in maniera panteistica le più sublimi definizioni dei dotti in Divinità è tutt'altro che nuovo. Gli Gnostici ed i Neoplatonici abusano molto spesso del linguaggio dei Padri apostolici, e per la medesima ragione, fino a' di nostri, gli eruditi contendono tra loro se alcuni scrittori, Erigena per esempio, siano ad intendersi in senso teistico o panteistico. Anche S. Tommaso ci fa sapere, secondo che noi già notammo, che, a sostenere l'errore di Almarico, che Dio cioè era l'essere, e vuol dire l'essere di ogni ente, si aveva ricorso ai profondi pronunziati di S. Dionigi (1). Volgiamoci pertanto di nuovo alle spiegazioni, che egli di quelli ci ha lasciate, per vedere se si trovi eziandio in esse quella incertezza, od almeno quella oscurità, dalla quale siffatte interpretazioni possano venire alquanto scusate.

La espressione di S. Dionigi, la quale più di ogni altra può parere pericolosa, è appunto quella, onde si abusava per puntellare la dottrina fondamentale di Almarico. Parlando S. Dionigi del primo e precipuo nome, secondo il quale Dio è chiamato *l'ente*, non

(1) Cont. Gent. l. 1. c. 26.

pure dice, che Dio in sè contiene ogni essere, ma aggiunge altresì, che egli non è meno l'essere di ogni ente, o, a parlare più rettamente, ad ogni ente è l'essere. S. Tommaso contrappone a questo pronunziato quell'altro, che dal medesimo libro di S. Dionigi abbiamo già ponderato: Dio a tutte le cose conferisce ciò, che sono, e ciò, che hanno; ma lo fa in tal guisa, che in quanto alla sua essenza, per nessun modo con quelle si mescoli. Quinci pertanto dobbiamo intendere, che Dionisio per quelle parole, onde si pretese patrocinare l'errore di Almarico, volle indicare, Dio non come l'essere comune, ma piuttosto come la causa universale di tutti gli enti, appunto come diciamo, che Dio ci è vita, sapienza, beatitudine, e l'Apostolo chiamò Cristo *nostra giustizia* (1. Cor. I, 30.). Che poi quel luogo controverso debba intendersi così e non altrimenti, si dimostra da S. Tommaso dal contesto, in cui quello si legge.

Il pensiero, dice egli, che giace per fondamento a tutto il libro *De Divinis Nominibus,* è questo: Noi non possiamo concepire Dio, come è in sè, con alcuna idea adeguata, per purissima e sublimissima che questa sia, e quindi neppure nominarlo per alcun nome adeguato. Ma perciocchè egli è la ragione di ogni perfezione delle cose, però lo nominiamo con nomi esprimenti le diverse perfezioni; così nondimeno, che quando uno di siffatti nomi è adoperato riguardo a Dio, vi si collega sempre il pensiero, Dio essere ciò, che si esprime pel nome, ma in maniera più eccelsa di quanto è per questo nome significato. L'intenzione pertanto di S. Dionigi è lodare Dio col nome di buono, esempligrazia, perchè egli è la cagione di ogni bene;

e così pure col nome di ente, perchè egli creò qualsiasi essenza; col nome di vita, perchè egli conferisce la vita; col nome di sapienza, perchè egli dona la sapienza (1). Ora non deve preterirsi, più oltre, che S. Dionisio toglie la sua maniera di esprimersi dai Platonici, certamente non senza correggere, al tempo stesso, i coloro errori. Quando dunque alcuni Platonici consideravano quella suprema cagione, il bene, l'essere, la vita, l'intelletto in sè, e via dicendo, quasi fossero distinte essenze, e, secondo la dottrina della emanazione, subordinate tra loro; Dionisio quì ed in altri luoghi esclude una siffatta opinione, dichiarando recisamente, che quel bene in sè, quell'essere in sè, e medesimamente quella vita e quella sapienza in sè sono, non già più principii, ma un principio unico; il quale svariatamente si manifesta nei suoi effetti. Egli tuttavia imita i Platonici in questo, che l'essere singolare e sussistente per sè è chiamato da lui l'essere di ciò, che per quello è. Che egli pertanto anche quì nomini Dio l'essere di ogni ente in questo senso giusto, e non nel senso di Almarico, noi lo raccogliamo da ciò, che a quelle parole va in-

(1) Ad hoc tendit iste sermo, ut exponat Dei nomina, secundum quod sunt manifestativa divinae providentiae, per quam perfectiones rebus attribuit. Non enim promittit sermo iste, quod narret ipsam Dei supersubstantialem bonitatem et substantiam et vitam et sapientiam, secundum quod in se ipso supersubstantialiter existit super omnia, quae in creaturis inveniuntur. Unde de sapientia Dei dicitur Iob. c. 28.: quod abscondita est ab oculis omnium viventium. Intentio ergo praesentis sermonis est laudare Deum nomine boni, secundum quod est causa omnium bonorum, et nomine existentis, secundum quod facit omnem substantiam, et nomine vitae, secundum quod vivificat omnia, et nomine sapientiae, secundum quod dat sapientiam. *In lib. de div. Nom. c. 5. lect. 1.*

nanzi, e loro viene appresso. Di fatti, che Iddio sia detto l'ente in quel senso assoluto, Dionisio lo inferisce appunto dall' essere Dio, per la sua *potenza* trascendente (sovrassustanziale), *la cagione efficiente* di tutte le sustanze, ed il creatore di tutti gli enti. « Se pertanto Iddio è la cagione di ogni ente, egli, del quale l' essere è la essenza, non potrà essere in questa od in quella maniera, ma dovrà essere *simpliciter*, illimitatamente, acchiudendo in sè tutta la pienezza dell' essere. Egli *non era, nè sarà, nè è stato fatto.* » Se poi Dionisio aggiunge, che egli *neppure è*, ciò deve importare la sola esclusione del presente limitato, quale viene espresso dalla nostra parola *è*, in opposizione ad *era* e *sarà*. Dio non era, non sarà, non è, perchè nella sua eternità, non ha luogo alcun passato, presente e futuro, o piuttosto perchè il suo passato, presente e futuro, sono in maniera a noi inconcepibile, la stessa cosa. Ma e perchè mai Dio è nominato con preferenza l'ente? Perchè tutto quello, che è, per lui è. Questo solo si può significare dalle parole: *Egli è l'essere di ogni ente*, come si leggono in quel contesto; e tanto più, quanto che tosto si aggiunge: *Nè solo le cose esistenti, ma lo stesso loro essere è da lui, che è innanzi ai secoli* (1). Di che è

(1) Cum dicit: *Et neque erat, neque erit, neque factus est,* (καὶ οὔτε ἦν, οὔτε ἔσται, οὔτε ἐγένετο) ostendit, quod omnia ab eo removentur, quantum ad illum modum, quo creaturis conveniunt; et dicit, quod ipse *non erat*, quasi aliquid in suo esse in praeterito dilapsum sit, *neque erit*, quasi aliquid de suo esse expectetur in futurum: et hoc ideo quia ipse non *est factus*, solum autem illorum esse per praeteritum et futurum variatur, quae contigit fieri .... et quod plus est, neque est (μᾶλλον δὲ οὔνε ἐστίν) secundum scilicet quod significatur tempus praesens, quia eius esse tempore non mensuratur; sed ipse est esse existentibus (ἀλλ' αὐτός ἐστι τὸ εἶναι

manifesto, per nuovo indizio, che quì Dio è considerato come cagione di tutti gli enti. Ora Dionisio aveva dichiarato più sopra, Dio conferire alle cose l' essere, senza tuttavia mescolarsi con quelle, secondo la sua essenza; e però anche quì il procedere delle cose da Dio non si può intendere in altro senso, che in questo.

1044. Che se le sue parole non ricevessero dal contesto della sua dottrina quella ragionevole interpretazione, non si potrebbe negare tuttavia, che questa nella Scolastica fu vista e mantenuta. Ed a ciò si riferisce altresì quello, che segue. S. Dionisio parla in questo, e più ancora nel seguente Capo, di un essere e di una vita *in sè* delle creature; ed intorno a ciò si osserva da S. Tommaso, in doppio significato venire adoperato quell' aggiunto *in sè*. Per vita in sè esempligrazia, può intendersi una vita realmente distinta e separata da tutti i viventi moltiplici, e sussistente per sè: questa è *l' assoluta;* ovvero si può intendere una vita distinta solamente nel concetto dai viventi moltiplici, ed esistente non fuori di quelli, ma in quelli: e questa è l' *universale*. E come della vita, così si dica ancora dell' essere, della sapienza ecc. (1). L' Hegel pertanto ha tutta la ragione

τοῖς οὖσι) non quidem ita quod ipse Deus sit ipsum formale existentium; sed eo modo loquendi utitur, quo Platonici utebantur, qui esse separatum dicebant esse existentium, in quantum compositiva per participationem abstractorum participantur. Et quod causaliter sit intelligendum, apparet per hoc quod subdit, quod *non solum existentia, sed etiam ipsum esse existentium* est ex Deo, qui est *ante saecula* (καὶ οὐ τὰ ὄντα μόνον, ἀλλὰ καὶ τὰ εἶναι τῶν ὄντων ἐκ τοῦ προαινίως ὄντος, αὐτὸς γάρ ἐστιν ὁ αἰώτων αἰώνων ὁ ὑπάρχων πρὸ τῶν αἰώνων). *S. Tom. Ibid. - Text. graecus. Edit. Paris. p.* 223.

(1) Dionysius in aliquo eis (Platonicis) consentit et in aliquo

di affermare, che i Teologi considerarono l' essere semplice ed infinito come separato dal mondo, ed in sè determinato; ma ha per contrario tutto il torto, quando gli accusa di avere, per quella definizione della suprema natura, fatto di lei un essere poverissimo e vacuo. Perciocchè non è vero ciò, che egli, e con lui il Günther affermano, questa definizione potersi rivocare a quelle dell' universale e dell' astratto. Piuttosto noi quì troviamo di nuovo la precisissima differenza dell' assoluto, che dal mondo si distingue nell' essere, dall' universale, che si distingue dai particolari nel solo concetto. Ma vediamo ora in quale maniera la suprema natura fu qualificata per innominabile.

1045. Più sopra notò S. Tommaso, che quando Dio è nominato la suprema natura, non viene paragonato alle altre nature, quasi appartenesse con loro ad una specie o ad un genere; ma piuttosto è collocato sopra tutti i generi, e chiamato il sommo *per excessum*. In conformità di ciò, S. Dionisio dice di Dio: « Anche senza forma egli forma » (tutto). Ora per questo formare, secondo la maniera di parlare dei Platonici, s' intende il determinare od il differenzia-

dissentit. Consentit quidem cum eis in hoc, quod ponit vitam separatam per se existentem, et similiter sapientiam et esse et alia huiusmodi. Dissentit autem ab eis in hoc, quod ista principia separata non dicit esse diversa, sed unum principium, quod est Deus sicut supra dixit (eod. Cap.). Cum igitur dicitur per se vita secundum sententiam Dionysii dupliciter intelligi potest. Uno modo secundum quod *per se* importat discretionem vel separationem realem, et sic per se vita est ipse Deus. Alio modo secundum quod importat discretionem vel separationem solum secundum rationem, et sic per se vita est quae inest viventibus, quae non distinguitur secundum rem sed secundum rationem tantum a viventibus. Et eadem ratio est de per se sapientia, et sic de aliis. *Ibid.*

mento, mediante il quale le specie ed i generi delle cose sussistono. Che se è così, pare che l' essere senza forma non possa significare altro, che l' essere senza determinazione; talmente che la suprema natura quì diventerebbe effettualmente l' universale, o l' essere in sè indeterminato. Se non che si soggiunge tosto: « In Dio si trova, per così dire, una esuberanza di essere e di essenza, ed egli possiede ciò, che è proprio della sostanza, il sussistere, in maniera, senza paragone, più alta di qualsiasi altro sussistente. Di quì Dio potrebbe ancora venir chiamato il *Non esistente,* in quanto cioè esiste affatto altrimenti da ciò, che noi nominiamo esistente; potrebbe essere detto *Non vivente,* perchè la sua vita trascende tutto ciò, che noi chiamiamo vita, e *Non mente,* perchè è senza comparazione sapiente. Lo stesso vale di tutte le qualificazioni, che esprimono una schietta perfezione: se noi le neghiamo di Dio, le neghiamo di lui, perchè si trovano in maniera sovreccellente in lui. Anche la sua forma pertanto è una forma trascendente tutte le altre, ed in questo senso si dice, che è senza forma (1). » Si fa dunque, coll' Hegel, di Dio una cosa indeterminata in sè e semplicemente vuota di forma e di contenenza, quando è, coi Teologi, qualificato per suprema essenza,

(1) Deus cum sit *super omnia existentia format* res, in quantum est *bonum* et *carens forma,* per excessum (τὸ ἀνείδεον εἰδοποιεῖ): et hoc manifestat per singula. In *ipso* enim *solo* Deo invenitur quod Deus est *excessus substantiae*, quia inquam excellenter subsistit; et hoc dicitur *non existens,* ut alia: similiter cum sit *excedens vita*, dicitur non vivens, et cum sit *excellens sapientia* dicitur *sine mente,* et similiter de omnibus aliis, *quaecunque sunt in bono*, scilicet Deo, de numero *non formatorum* per negationem dicta, et deinde sunt excedentis formationis (ὑπεροχικῆς εἰδοποιΐας), quia illae formae sunt in eo per excessum. *Ibid. c. 4. lect. 2. Text. gr. p.* 157.

alla quale non si lasciano trasferire le forme del finito, i nostri concetti, e la medesima determinatezza, senza più, nella loro comune significazione?

Anche più chiaramente si esprimono ambedue i santi Dottori là, dove richiamano l'attenzione sopra la doppia maniera, onde dalle Sacre Scritture è significata questa sovreccellenza di Dio, a rispetto di tutto il creato. Di fatti esse alcune volte indicano le perfezioni delle creature quasi imperfezioni e difetti: come quando dicono, che la giustizia dell' uomo innanzi a Dio, ciò è a dire paragonata alla santità divina, è ingiustizia; la sapienza e la dottrina dell' uomo sono stoltezza ed errore. Altre volte poi attribuiscono a Dio dei nomi, i quali, secondo la loro forma, esprimono una mancanza; e così è nominato invisibile, sebbene sia fulgidissima luce: innominabile, quantunque possa essere nominato da tutto: incomprensibile, benchè a tutto sia presente: imperscrutabile, comechè in tutto si trovi. Come pertanto la Scrittura, per quella prima maniera di dire, non intende certamente dinegare alle creature l'essere e le perfezioni, che hanno; così, per questa seconda, non vuole per nulla significare, che Dio sia innominabile ed incomprensibile, come un universale destituto di forma e di contenenza; ma piuttosto vuol dire, che egli, nella sua pienezza e determinazione, è indeterminabile da noi, e trascende tutti i nostri nomi ed i nostri concetti. Per la stessa ragione pertanto ed alla stessa maniera Dionisio altresì ora dice, che Dio è sovraessenziale, sovraspirituale e sopravvitale, ed ora, che Dio non è essenza, non ispirito, non vita (1).

(1) Ibid. c. 7. lect. 1.

1046. Per queste dichiarazioni si spande ancora molta luce sopra la spesso mentovata dottrina, che Dio cioè non può essere pensato per alcun concetto generico. Con ciò si affermano due cose. *La prima,* che il concetto *Dio* non è un universale, nè la Divinità è una essenza, la quale possa avere una moltiplice esistenza; ed intesa così quella dottrina s' immedesima coll' altra, intorno alla unità od unicità di Dio. *La seconda* vuol dire, che Dio non può essere pensato per un concetto universale colle creature; e questo è ciò, che quì dobbiamo considerare. I concetti universali o sono concreti, e. g. il savio, il possente: o sono astratti e. g. la sapienza, la possanza. Ciò, che noi pensiamo dei concreti, è qualche cosa, che viene determinata dalla contenenza degli astratti; e ciò, che è espresso dagli astratti, è in ciò, che si rappresenta dai concreti, come in loro soggetto. Questi concetti pertanto presuppongono una qualche distinzione tra il soggetto e la sua forma determinante. Ora in Dio, che è determinato da sè, non può aver luogo una siffatta distinzione: egli è la possanza, la sapienza sussistente da sè; e però è il sapiente, che è la stessa sapienza, il possente, che è la stessa possanza. Quindi è, che egli non può venire pensato, secondo la sua proprietà, per quei comuni concetti. Il che vale altresì dei concetti altissimi, come di vivente, di sostanza ecc. Come noi per vivente intendiamo non la vita, ma piuttosto colui, che vive per la vita, così ancora la sostanza non è già l' essere per sè, ma è quello, a cui è proprio l' essere per sè; tanto che l' essere per sè è per noi, non la sostanza, ma quello, onde ciò, cui chiamiamo sostanza, è per

sè. Un siffatto essere per sè dunque è in questo soggetto la prima determinazione: vale a dire la sostanza è un certo che, a cui si avviene l' essere non in altro, ma in sè. In Dio, per contrario, lo stesso essere per sè è sostanza; e siccome egli, in quanto sapiente, è la stessa sapienza, così, in quanto sostanza, deve venire pensato, come lo stesso essere per sè. Neppure pertanto gli altissimi concetti di essenza e di esistenza potrebbero venire, secondo che valgono propriamente, trasferiti in Dio. Di che sèguita, che Dio non può essere collocato sotto qualsiasi concetto insieme alle creature (1). Di fatti, perchè più nature siano sotto un concetto generico, la contenenza di questo deve essere il primo elemento nel concetto di ciascuna delle cose subordinate: come p. e. sostanza nei concetti di vivente, sensitivo, ragionevole. Ora se la essenza di Dio è l' essere, dovrà ancora l' essere e l' attualità venire come primo, che di lui può pensarsi: il che non può avverarsi in alcuna natura, la quale sia non da sè, ma creata. Per la medesima ragione pertanto, onde il concetto di Dio non può essere generico, quasi potessero darsi molti Dei, per la medesima ragione, diciamo, neppure può Dio venire collocato con altro non divino sotto alcun genere.

1047. Di quì si scorge, che Dio non è senza de-

(1) Oportet quod ratio substantiae intelligatur hoc modo, quod substantia sit res, cui conveniat esse non in subiecto: nomen autem rei a quidditate imponitur, sicut nomen entis ab esse, et sic in ratione substantiae intelligitur, quod habeat quidditatem, cui conveniat esse non in alio. Hoc autem Deo non convenit; nam non habet quidditatem nisi suum esse. Unde relinquitur, quod nullo modo est in genere substantiae. *Cont. Gent. l.* 1. *c.* 25. – *Cf. S. p.* 1. *q.* 3. *a.* 5. *ad* 1.

terminazione, come l' indeterminato, al quale quella manca; ma è piuttosto come il determinato, nel quale la determinazione non può distinguersi da quello, che la riceve. Egli è senza forma o determinazione, ma non senza determinatezza; mercecchè è colui, che, per la medesima sua natura, è determinato e compiutamente esiste.

Ora per determinazioni delle cose noi intendiamo ancora gli accidenti, senza i quali la sostanza finita sarebbe soggetto molto difettivo. E che sarebbe di fatti lo spirito, senza le sue forze e facoltà, e senza l' uso di quelle? Quando dunque, a rispetto di Dio, si negano gli accidenti, non si nega già di lui ciò, che quelli hanno e conferiscono di perfezione; ma piuttosto, anche in questo caso, si vuole esprimere, che Dio, per la medesima sua essenza, possiede tutto ciò, che le nature finite ottengono per determinazioni poste fuori della loro essenza: val quanto dire, che la sua essenza è forza e sapienza, e che il suo operare non è apparenza o fenomeno, ma è sostanza. Siccome pertanto la dichiarazione, che dagli antichi si dà del concetto di Dio, come *suprema natura,* non lo fa indeterminato e potenziale; così il definirlo per semplice non lo rappresenta, come un essere inerte e senza vita. Anche nelle creature la pienezza e la perfezione della vita si trova in relazione inversa alla moltiplicità delle forze, distinte tra loro e dalla sostanza (n. 133.). O non è la vita del puro spirito, nel quale noi non distinguiamo, che l' intelletto e la volontà, assai più ricca e più nobile, che non la vita delle nature sensate, la quale ha uopo di tante diverse forze? Che dunque in Dio le facoltà da noi attribuitegli non siano

distinte tra loro nè dalla natura, codesto non può per alcun modo renderlo meno atto alla operazione. Tanto meno poi l' immutabilità, che sorge dall' essere la sua operazione non fenomeno, ma sostanza, potrà condurre a quella vacuità ed a quella inerzia, delle quale parla l' Hegel. L' attività è tanto più nobile, più vigorosa e più vivace, quanto è meno accoppiata a mutazione nell' agente; tanto che, come Aristotele dice con molta ragione, nell' altissima attività vitale, cioè nel conoscere, l' ottimo è precisamente la tranquilla contemplazione del vero. E così i Teologi non hanno uopo nè del finito, come di momenti determinanti, per trovare nell' infinito da essi pensato la ricchezza dell'essere determinato; nè dell'eterno processo del farsi finito, per trovare nel semplice la pienezza dell' attività e della vita.

Egli è verissimo nondimeno, che, secondo questi Dottori, la nostra conoscenza di Dio tocca la cima, a cui può assorgere, quando ne riconosce l' inscrutabilità. Essa comincia dal non potere noi pensare Dio, come autore di tutte le cose, senza le perfezioni, che egli fuori di sè ha prodotte; quindi s' innalza col considerare, che in lui queste perfezioni si trovano in maniera incomparabilmente più eccelsa, e che egli più di tutto, che per noi si pensa, e per conseguenza in pienissimo senso e per eccellenza, è essere, vita, sapienza ed ogni bene; ma quella cognizione si compie dalla osservazione, che nessuno di questi concetti può venire nella sua proprietà trasferito in Dio, e che quindi altresì egli non è spirito, vita, od essere, ma è piuttosto ciò, cui nessun nome esprime, e nessun pensiero comprende (1). Che se questa sacra caligine

(1) Sicut dicit Dionysius in lib. de div. Nom. (c. 12.) sapientia

addensata dalla esuberanza della luce, ci rattrista ed allo stesso tempo ci empie di sacro orrore, siamo ammoniti da S. Dionisio a riflettere, darsi per noi una doppia conoscenza: la prima ci si rende possibile pei naturali nostri doni; e di questa vale ciò, che testè fu detto: la seconda si ottiene dall' unirci Iddio a sè, innalzandoci sopra la nostra natura, acciocchè lo possiamo conoscere come è in sè, in questa vita per la Fede, nell' altra per la visione intuitiva. In luogo pertanto di sforzarci ad abbassare Dio a noi, pensando di lui come delle cose transitorie, ed esponendoci a tanti errori, dobbiamo piuttosto studiarci d' innalzare noi stessi, per divenire di Dio; mercecchè a noi meglio è essere di Dio, che di noi (1).

et vita et alia huiusmodi non removetur a Deo, quasi ei desint, sed quia excellentius habet ea, quam intellectus humanus capere vel sermo significare possit. *QQ. disp. De pot. c.* 9. *q.* 7.

(1) χρεῖττον γάρ εἶναι θεοῦ καὶ μὴ ἑαυτῶν. *De div. Nom. c.* 7. *paulo post. initium* (*Edit. Paris p.* 234.).

FINE DEL VOLUME V. ED ULTIMO.

230 824

MAG2010220

Digitized by Google

INDICE

TRATTATO OTTAVO

DELL' UOMO.

Capo I. *Della natura dell' anima umana* . . pag. 5

I. *Dottrina del Günther, e sue censure dell'antica, per questo capo*. . . . . » ivi

II. *Si determina la essenza dell' anima umana.* » 12

III. *Argomento, per l'immaterialità dell' anima, dedotto dalla virtù conoscitiva*. . . . . » 22

IV. *Argomento, per l'immaterialità dell'anima, dedotto dalla volontà*. . . . . » 43

Capo II. *Della unione dell' anima col corpo*. . » 54

I. *Esposizione delle diverse sentenze per questo capo*. . . . . » ivi

II. *Della unione di sostanza spirituale e corporea in generale*. . . . . » 68

III. *Si esamina la sentenza del Cartesio*. . . » 75

IV. *Si discute la sentenza del Günther*. . . . » 85

V. *Si stabilisce la dottrina degli Scolastici.* » 106

VI. *Si pondera un' altra spiegazione della unità dell' essere umano* . . . . . » 118

VII. *Esame delle difficoltà intorno alla dottrina scolastica*. . . . . » 123

Capo III. *Della immortalità dell' anima umana.* » 153

Capo IV. *Della origine dell' anima umana.* pag. 182
I. *Le diverse opinioni sopra questo soggetto ed i loro sostenitori.* . . . . . » ivi
II. *Argomenti della Scolastica per la creazione delle anime.* . . . . . » 195
III. *Si giustifica l' argomentazione degli Scolastici.* . . . . . » 210
IV. *Esame degli argomenti recati per la generazione delle anime.* . . . . . » 233
Capo V. *Relazione dell' Antropologia scolastica colla panteistica.* . . . . . » 256
I. *Se, per effetto della dottrina scolastica, l' anima umana sia considerata come particolareggiamento di un universale.* . . . . . » 258
II. *Obbiezioni del Günther.* . . . . . » 285

TRATTATO NONO

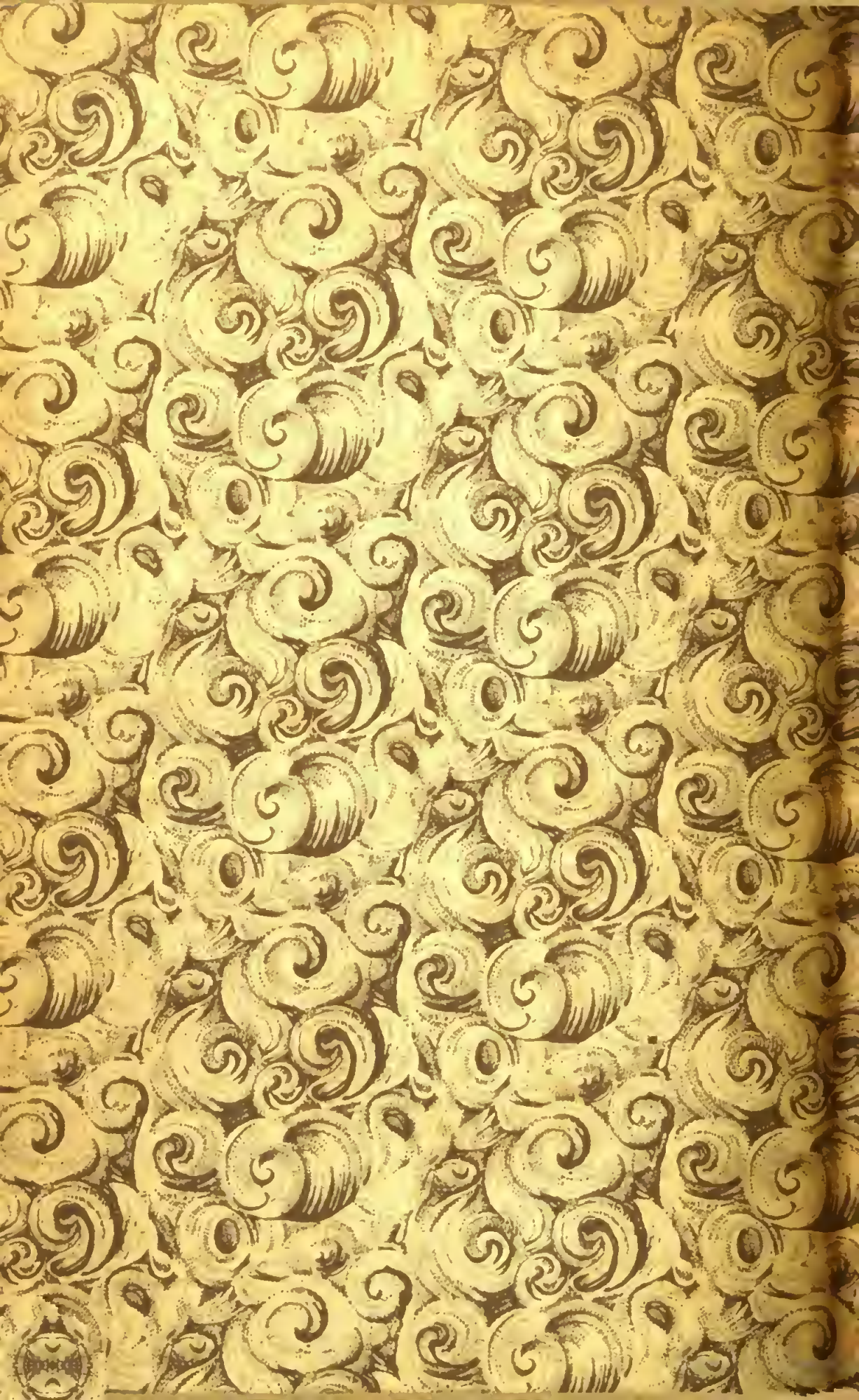
DI DIO.

Capo I. *Della esistenza di Dio.* . . . . . » 301
I. *Osservazioni preliminari.* . . . . . » ivi
II. *Degli argomenti comuni per la esistenza di Dio.* . . . . . » 309
III. *Dottrina del Günther intorno alla origine della conoscenza di Dio* . . . . . » 345
IV. *Pruova della esistenza di Dio dal fatto della coscienza, che ne ha l' uomo.* . . . . . » 369
V. *La pruova ontologica.* . . . . . » 379
Capo II. *Della natura di Dio* . . . . . » 396
I. *Dio è l' Essere Assoluto.* . . . . . » 397
II. *Dio è infinito* . . . . . » 426
III. *Della unità di Dio* . . . . . » 439

IV. *Dio è natura intelligente e da sè stessa beata*. . . . . pag. 449
CAPO III. *Della Creazione*. . . . . » 480
I. *Se la Creazione sia conoscibile per via di ragione*. . . . . » ivi
II. *Argomenti per la Creazione*. . . . . » 492
III. *Dell' Atto creativo*. . . . . »
IV. *Della Potenza creativa* . . . . . » 549
V. *Dell' inizio temporale del mondo* . . . . . » 583
VI. *Distinzione di Dio dal mondo*. . . . . » 604

FINE DELL' INDICE.

IMPRIMATUR
Fr. Marianus Spada O. P. S. P. A. Mag.
IMPRIMATUR
Ioseph Angelini Vicesgerens.

Digitized by Google

Digitized by Google